

JEAN BEAUFRET

LECTȚII DE FILOSOFIE

Volumul II

Această carte apare sponsorizată de
FUNDAȚIA PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ – ROMÂNIA
(OPEN SOCIETY FOUNDATION – ROMANIA)

Titlu original : Jean Beaufret, *LEÇONS DE PHILOSOPHIE*, tome II
© – 1998. Éditions du Seuil.
© – 1999. Editura „Amarcord“, str. Dropiei, nr. 3, sc. B, et. I, ap. 5,
Telefon/Fax : 056/146.645, E-mail: amarcord@mail.dnttm.ro,
1900 – Timișoara, ROMÂNIA.

JEAN BEAUFRET

LECTII DE FILOSOFIE

Volumul II

**IDEALISMUL GERMAN
ȘI FILOSOFIA CONTEMPORANĂ**

Ediție stabilită de Philippe Fouillaron

Traducere de
ILIE GYURCSIK
și
MARGARETA GYURCSIK



EDITURA AMARCORD
Timișoara, 1999

Seria **FILOSOFIE**

Coperta : **CĂTĂLIN POPA**

Consilier editorial : **ION NICOLAE ANGHEL**

PARTEA A TREIA

**IDEALISMUL GERMAN
ȘI FILOSOFIA CONTEMPORANĂ**

Capitolul 1

FILOSOFIA CRITICĂ A LUI KANT¹

Filosofie critică este numele folosit de Kant însuși pentru a-și desemna propria filosofie. Ce înseamnă acest nume? Kant nu vede în el o particularitate individuală: critica este atitudinea normală a unei judecăți ajunse la maturitate². „Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. Religia, prin *sanctitatea* sa, și legislația, prin *majestatea* ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli juste și nu pot pretinde stimă sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public.”³ E un manifest al secolului al XVIII-lea, starea de spirit a acelei *Aufklärung* care va fi atât de mult discreditată de Hegel. După prima Critică, Kant va publica o lucrare cu titlul: *Was ist Aufklärung?* Este, spune el, starea unui spirit care a ieșit de sub tutelă, care nu se mai lasă înșelat și nu se mai mulțumește cu cuvinte.

La urma urmelor, „critic” se opune lui „naiv”. Naivității copilăriei, ce se lasă amăgită de educatorii săi și modelată de profesorii săi, i se opune luarea în stăpânire a sinelui și voința de a judeca (*κρίνειν*) prin sine însuși, care constituie dispoziția critică. Cf. Voltaire : „trebuie să examinăm”⁴. Să notăm mai întâi că, dacă Hegel opune *Aufklärung* adevăratei filosofii, cea dintâi constituie totuși, din punct de vedere istoric, o etapă fundamentală fără de care n-ar exista adevărata filosofie. Când de Maistre sau de Bonald condamnă Luminile, o fac deoarece le văd ca pe un rău în sine, situându-se pe poziția unor contrarevoluționari lipsiți de sensul

¹ Curs ținut la clasa Întâi superioară la liceul Henri IV în 1950–1951. Cele mai vii mulțumiri domnului Alain Pons, care a făcut să ne parvină o versiune a acestui curs și ne-a comunicat data când a fost ținut.

² *Critica rațiunii pure*, „Prefată la editia întâi”, trad. rom., p. 13.

³ *Ibid.*

⁴ *Dictionnaire philosophique* : formula revine de mai multe ori.

istoriei, în timp ce pentru Hegel suprimarea lor corespunde unei *Aufhebung* = depășire care păstrează.

Dacă, procedând astfel, Kant întrupează vocația fundamentală a secolului său, în ce constă atunci acea naivitate filosofică de care filosofia critică se va elibera, făcând-o să apară ca atare?

Se poate admite că lui Kant îi vor trebui treizeci de ani pentru a o descoperi. Ideile sale nu încep să se limpezească decât în 1770 (Kant are patruzeci și șase de ani) *Critica rațiunii pure* este din 1781 (Kant avea cincizeci și șapte de ani¹). Kant precizează, într-adevăr, că filosofia critică are forma unei „treziri“ (a judecății). El leagă această trezire de influența lui Hume. Cf. *Introducerea la Prolegomene* (1783) : „Mărturisesc de bunăvoie, amintirea lui David Hume a fost cea care m-a trezit mai întâi, cu mulți ani în urmă, din somnul meu dogmatic și a dat cercetărilor mele în câmpul filosofiei speculative o cu totul altă direcție“². Ce vrea să însemne „cu mulți ani în urmă“? Dificultatea provine din faptul că filosoful l-a cunoscut pe Hume foarte devreme, desigur încă din 1755 (Herder, care a fost elevul lui Kant în 1762-1764, îl citează pe Hume printre filosofii studiați). E foarte posibil să admitem că Im. Kant l-a citit pe Hume fără ca această lectură să fi fost imediat originea unei revoluții intelectuale răsunătoare în ideile sale. „E foarte posibil ca trezirea kantiană să nu fie o trezire bruscă, ci o evoluție lentă, și în multe privințe chiar penibilă.“³ Ar fi vorba, prin urmare, de o trezire ce trenează și comportă, cum îi scrie Kant lui Lambert în 1765, „tot felul de revirimente“⁴ între 1750 și 1780. Scrierile din această perioadă nu constituie un bloc omogen, ci urmarea acestor revirimente. În linii foarte mari, două perioade : perioada de raționalism dogmatic (1750-1760) și cea de empirism sceptic (1760-1769). Anii 1769-1780 ar constitui gestația ideii critice în opoziție cu dogmatismul și cu empirismul.

¹ Descartes moare la cincizeci și patru de ani. Pascal la treizeci și nouă iar Spinoza la patruzeci și cinci de ani.

² *Prolegomene*, „Introducere“, trad. rom., p. 35.

³ Cf. Vleeschauwer. *L'Évolution de la pensée kantienne*, Paris. Alcan. 1939, p. 33.

⁴ Scrisoare către Lambert din 31 decembrie 1765. Ak. X. 35 : cf. și *Correspondance*. Gallimard, 1991. p. 45 : „după atâtea răsturnări“.

„REVIRIMENTELE“ (UMKIPPUNGEN) LUI KANT

Climatul filosofic

El este unul de *conflict*. Leibniz fusese deja rezonanța unui conflict : cartezieni sau scolastici? Filosofia sa apare ca o lărgire a raționalismului cartezian în interiorul căruia restabilește unele din formele substanțiale atât de discreditate de cartezieni : tentativă de împăcare prin aprofundarea condițiilor conflictului. Dar această tentativă se va dovedi a fi unul din factorii unui nou conflict, ai cărui protagoniști vor fi moștenitorii spiritului cartezian și Newton, care instituie și întrupează o nouă stare de spirit. El nu este filosof, ci fizician ; dar, în secolul al XVIII-lea, știința naturii reprezintă tocmai terenul ales unde filosofia e chemată să-și dovedească aptitudinile (mai târziu, acesta va fi biologia și, în final, istoria). În acest domeniu, *Principiile* lui Descartes sunt opera sa cea mai coerentă ; lucrarea revoluționară a lui Newton se intitulează : *Principia mathematica philosophiae naturalis*. Kant va scrie *Primele Principii metafizice ale științei naturii*. Întreaga istorie e cuprinsă în aceste trei titluri.

Spiritul cartezian impregnează știința naturii cu o voință de deducție *a priori*. „Aceste lungi înlănțuiri de argumente, cât mai simple și mai ușoare...”¹. Acest apriorism al deducției continuă să triumfe la Leibniz. Nu că Descartes și Leibniz ar fi disprețuit experiența, dar experiența nu are sens decât pe fondul unei deducții pornind de la principiile înseși ale filosofiei. Ambiția fundamentală este de a face din fizică o sinteză deductivă după modelul sintezei geometrice.

Spiritul newtonian e lipsit de această idee a unei deducții *a priori* : matematica, și nu deducția matematică, constituie cu adevărat limbajul naturii. Pentru a doua oară (prima oară din cauza lui Galilei), doar experiența este cea care trebuie să decidă. Inducția newtoniană nu e sinteză, ci analiză pornind de la fapte. Acesta e motivul pentru care Newton nu va ezita să introducă o idee imposibil de conceput în termeni cartezieni, și anume ideea de gravitație. Cartezienii văd în ea o resurrecție a unor forțe oculte : Luna și Pământul acționează acolo unde ele nu se află. Lucru scandalos pentru cartezieni. Ipotezele lui Newton nu sunt

¹ *Discurs asupra metodei*, trad. rom., p. 49.

metafizice precum acelea ale lui Leibniz, ele sunt matematice sau euristice (= ipoteze în sens modern); ele se mărginesc să dea seama de gravitația care e redusă la o funcție fără a i se cunoaște natura. Newton interpretează teoriile fizice într-un sens matematic și nu metafizic.

Situația e foarte complexă: Europa cultivată este antrenată irezistibil de progresul științelor în sensul lui Newton. Iar pe de altă parte, cum să se reziste la ambiția de sinteză rațională reprezentată de cartezianism? Tot așa cum Leibniz se formase în climatul de tensiune unde se opuneau geometrismul cartezian și tradiția scolastică, Kant va crește în climatul de tensiune dintre ambiția de sinteză intelectuală intruchipată de Leibniz și matematismul experimental care constituie, la Newton, o nouă stare de spirit.

Punctul de plecare: Wolff

Elogiul lui Wolff în prefața ediției a doua a *Criticii rațiunii pure* (1787) și al „metodei sale severe”¹ în stabilirea principiilor, determinarea conceptelor și rigoarea demonstrațiilor: „Prin acest exemplu a devenit creatorul spiritului de temeinicie (*Geist der Gründlichkeit*) până acum încă neatins în Germania”². La rândul său, Hegel îl va numi pe Wolff „învățătorul Germaniei”.

Ambiția lui Wolff este de a construi *metafizica* sub forma unei *sinteze deductive a priori*. Experiența nu are nici o valoare de cunoaștere: ea nu e decât perceperea confuză a unor relații care, în principiul lor, sunt sigure din punct de vedere logic. Metafizica are drept obiect de a descoperi această logică a lucrurilor despre care experiența nu stă mărturie decât în mod confuz. Wolff scrie în latină și ar fi fost, în secolul al XIII-lea, un „scolastic de prima mărime”³.

1) Materialul deducției îi este furnizat lui Wolff de către filosofia lui Leibniz interpretată la maximum în sensul unui *panlogism*, unde totul e guvernat de principiul identității: vulgarizare simplificată a metafizicii leibniziene.

2) Dar, în această vulgarizare, Wolff creează un stil arhitectural care va fi acela al tuturor Criticilor kantiene. După Wolff, metafizica se împarte în :

¹ Prefața ediției a doua, trad. rom., p. 34.

² *Ibid.*

³ E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 164.

- metafizică generală sau ontologie ;
- metafizică specială — psihologie rațională (suflet), cosmologie rațională (lume) și teologie rațională (Dumnezeu).

Ontologia : cuvântul apare la începutul secolului al XVII-lea. Ea are drept scop stabilirea și demonstrarea predicatelor esențiale ale ființei ca ființă. Wolff își propune deci să facă recensământul *essentialia*-lor, adică a tot ce poate fi spus despre ființa ca ființă. Această știință este, prin urmare, știința ființei ca posibilitate. Wolff nu vorbește de existența ce se adaugă ființei. Se poate vorbi despre ființă fără a spune un cuvânt despre existența sa. Aceasta din urmă nu constituie decât un „*complementum possibilitatis*”¹, complement al posibilității. Se trece de la ființă la existență prin argumentul ontologic : metafizica merge din esență în esență până ce întâlnește una (esența divină) care secretă existența. Atunci sistemul ființei devine sistem al existenței. Astfel se trece de la metafizica generală sau ontologie la metafizica specială (suflet, lume, Dumnezeu) : în ea sunt studiate modalitățile fundamentale de existență a ceva.

Kant discipol al lui Wolff

Primele scrieri filosofice ale lui Kant nu sunt decât niște exerciții ce presupun că dreptatea e de partea lui Wolff. Este vorba de a salva întreprinderea wolffiană.

1747 : *Idei despre adevărata evaluare a forțelor vii*. Kant încearcă o împăcare între formula carteziană (mv) și formula leibniziană (mv^2), fapt ce dovedește interesul său pentru fizică și dorința sa de conciliere. Dar el ajungea imediat la considerații de metodă pentru a explica divergențele rezultatelor, arătând în acest fel că este mai mult filosof decât fizician.

1755 : *Noua explicare a primelor principii ale cunoștinței metafizice*. Leibniz făcuse distincția între principiul rațiunii suficiente și principiul identității. La Wolff, dualitatea principiului identității și al rațiunii suficiente înclină de partea principiului identității. În acest sistem, principiul identității tinde să absoarbă principiul rațiunii suficiente.

Kant, dimpotrivă, juxtapune cele două principii. El insistă asupra rațiunii determinante = suficiente. Se pare că pentru Kant determinarea este ceva mai mult decât simpla reducere la

¹ *Ibid.*, p. 175.

identitate. Determinarea nu este echivalentă cu o simplă reducere la identitatea logică decât în cazul lui *ratio veritatis*. În acest caz, predicatul aderă la subiect și nu ne rămâne decât să-l descoperim. Dar în cazul lui *ratio actualitatis*, atunci când e vorba de a determina un lucru existent, *ratio* devine *genetica* și se sustrage identității. În această perspectivă, întâlnim noțiunea de cauză. Întrebarea nu e dacă existența poate fi determinată sau nu, ci pornind de la ce poate fi determinată.

Deci, în acest prim tratat, Kant distinge o *rațiune reală*, de care e legată cauzalitatea. Dar rațiunea reală și rațiunea logică sunt juxtapuse mai degrabă decât opuse. După cum se pare, ele sunt două aspecte complementare ale rațiunii în general. În 1755, Kant se află departe de a observa ceea ce va descoperi mai târziu, și anume caracterul profund a-logic, „sintetic“, al rațiunii reale. Dacă întrevețe deja insuficiența unui raționalism pur logic, e ca într-un fel de penumbră. Ambiția wolffiană a unei sinteze deductive *a priori* va putea fi, crede el, menținută.

1756 : *Monadologia physica*. E vorba de a reduce opoziția între metafizica leibniziană a monadelor și fizica geometrizată. „A pune de acord fizica și metafizica este la fel de dificil ca a înhăma laolaltă cai și ogari.“¹ Trei antinomii :

– Geometria afirmă divizibilitatea la infinit a spațiului, metafizica existența unui element simplu ca și constituent a ceea ce este compus.

– Fizica pretinde afirmarea vidului, singurul care poate face ca mișcarea să fie liberă, metafizica lui Leibniz cere afirmarea plinului.

– Fizica stabilește starea de atracție la distanță de care metafizica nu vrea să știe și pe care o expulzează printre himere.

În 1756, doar prima antinomie era tratată, și ea urma să prefigureze o conciliere generală Leibniz–Newton. Monada nu e o bucată de spațiu, ci o sferă de activitate prin care o substanță împiedică celelalte substanțe să se apropie de ea dincolo de o oarecare limită. Este, așadar, posibil să se unească metafizica și geometria. Metoda folosită de Kant pentru a ieși din antinomie este de a face să funcționeze o mediație. E posibil să se pună de acord divizibilitatea la infinit a spațiului cu o „atomistică

¹ Ak., I, 475. Cf. *Quelques Opuscules précritiques*, Paris, Vrin, 1970, pentru trad. S. Zac.

transcendentală¹. Cine divizează un cerc nu divizează esența cercului, tot așa cum Dumnezeu, prezent în lucruri prin faptul că le conservă, nu e tăiat o dată cu lucrurile pe care le tăiem.

Concilierea kantiană nu e posibilă decât datorită unei anumite concepții despre spațiu : trebuie ca spațiul să fie derivat în raport cu această atomistică transcendentală. Aceasta e teza leibniziană : spațiul nu e decât un „anumit fenomen al prezenței externe a monadelor”².

Revirimentul din 1763

Schimbare foarte netă la Kant. În loc să aspire la conciliere, Kant încearcă mai degrabă să aprofundeze opoziții și, în această căutare, se pare că devine din ce în ce mai neîncrezător cu privire la posibilitățile metafizice ale logicii pure. Aceasta este starea de spirit în care sunt scrise lucrările apărute între 1762 și 1763 :

– 1762 : *Falsa subtilitate a celor patru figuri silogistice*.

– 1763 : Trei eseuri : 1) *Unicul argument posibil (Beweisgrund) pentru o demonstrare a existenței lui Dumnezeu* ; 2) *Încercare de a introduce noțiunea de mărimi negative în filosofie* ; 3) *Cercetare asupra evidenței (Deutlichkeit) principiilor teologiei naturale și ale moralei*.

La sfârșitul scrierii de mici dimensiuni din 1762, Kant subliniază că judecata presupune o cunoaștere pe care se mărginește s-o elucideze ; ea nu se exercită decât în interiorul lumii conceptelor. Dar cum poate exista un raport cu ceva real? Dificultatea e înlăturată în anul următor, în *Unicul argument...*, cu privire la existența lui Dumnezeu.

Această care începe cu un paragraf al cărui titlu e foarte caracteristic : „Despre existența în genere”. Pentru prima oară, Kant se opune aici direct lui Wolff, definiției wolffiene a existenței ca un *complementum possibilitatis* în care existența e considerată ca un predicat³. Or, acest lucru nu e adevărat, existența nu este o trăsătură caracteristică adăugată, împreună cu altele, esenței. Existența e altceva, ea este de un alt ordin.

Existența nu se deduce nicidecum din analiza unui concept, ea este un fapt de experiență. Afirmarea sa presupune o constatare.

¹ *Critica rațiunii pure*, „Dialectica transcendentală”, Observație la a doua antinomie, trad. rom., p. 386.

² Ak., I, 480 ; cf. *Quelques Opuscules précritiques*, op. cit., p. 40.

³ Ak., II, 75. Cf. de asemenea *Pensées successives sur la théodicée de la religion*, trad. fr. de P. Festugière, Paris, Vrin, 1931, p. 28.

Astfel, nu trebuie să se spună : „narvalul există“, ci „există un animal ce posedă ansamblul trăsăturilor numite narval“¹. Existența nu e *poziția relativă*, a unui lucru, ca predicat, față de un alt lucru, *respectus logicus*, unde cuvântul „a fi“ este copulă, *in abstracto*. Ea este „poziție absolută“, unde cuvântul „a fi“ este existențial și nu copulă relativă.

Existența este *fiat* al lui Dumnezeu (poziție) ce nu adaugă nici o determinare suplimentară ființei (esențiale) pe care el o gândea². Existența nu are nimic de-a face cu ordinul esenței : „Raporturile oricărui predicat cu subiectul său nu revelează niciodată o existență, cu excepția cazului în care subiectul a fost deja postulat ca existând“³. De unde dificultățile argumentului ontologic de la sfârșitul „Dialecticii transcendente“.

Rezultă că singura diferență între ceea ce a pus în existență și simplul posibil este poziția : ceea ce 100 de taleri reali au în plus față de 100 de taleri posibili este faptul că sunt reali.

Existența nu e un supliment adăugat la conținutul posibilului. Ea nu e reductibilă la esență, după cum nici esența nu e reductibilă la existență. Posibilul e specific, ireductibil. Există lucruri ce nu aparțin nici unui timp și nici unui loc.

Rămâne acum de știut dacă această eterogeneitate a esenței și a existenței este valabilă și în cazul lui Dumnezeu sau dacă Dumnezeu e un caz special – caz în care argumentul ontologic ar putea fi valabil.

De altfel, problema existenței nu este izolată. Ea e solidară cu problema *cauzalității*, care e trama existenței. Cauzalitatea nu se sustrage mai puțin rațiunii logice, ea nu pretinde mai puțin un recurs la experiență decât existența însăși. Ne aflăm la antipozii lui *Nova Dilucidatio* din 1755, unde cauzalitatea absorbită în rațiunea reală făcea casă bună cu rațiunea logică, sub acoperământul verbal al cuvântului „rațiune“. Cu existența, ne sustragem logicii conceptelor. Desigur, existența are o rațiune, dar această rațiune nu e de ordin logic. În experiență, cauzalitatea este rațiune. Diferență absolută între analitic și sintetic, între esență și existență.

¹ *Ibid.*, II. 73 (*Pensées successives...*, p. 24).

² *Ibid.*, II. 74 (*Pensées successives...*, p. 26).

³ *Ibid.*

În 1763, în *Încercare de a introduce noțiunea de mărimi negative în filosofie*, studiind problema rațiunii sub aspectul său negativ (prefigurare a lui Hegel), Kant stabilește o distincție radicală între opoziția logică (= contradicție) și opoziția reală (= pozitivitate inversă). Ideea de mărime negativă, așa cum se prezintă ea în matematică, îi furnizează firul conducător. Trebuie introdus în filosofie ceva asemănător mărimilor negative. În matematică, mărimea negativă este de convenție și de poziție. Dar măcar această negativitate nu e logică. Numai că mai este ceva : această convenție e mai mult sau mai puțin reală (cf. exemplul corăbiei care înaintează și pe care vântul o face să dea puțin înapoi¹). (Avem aici o cale către Hegel).

Kant va arăta că raportul între cauză și efect în cauzalitate este la fel de ireductibil ca relația între opoziția logică și opoziția reală.

Fundament al unei dovezi a existenței lui Dumnezeu : două posibilități de a dovedi : dovadă experimentală, *a posteriori* și dovadă *a priori*. Orice fundament al dovezii existenței lui Dumnezeu trebuie extras fie din conceptul intelectual al simplului posibil, fie din conceptul experimental al existentului.

Argumentație *a priori*. Două cazuri :

- se poate fie pleca de la simplul posibil și conchide, în chip de consecință, în favoarea existenței lui Dumnezeu ;
- fie avea în vedere că simplul concept intelectual al posibilului presupune el însuși existentul :

1) argument ontologic. Cf. Leibniz : „Dumnezeu este o urmare simplă a ființei posibile”. După Kant, nu se poate merge de la posibil la existent, căci existența nu este un predicat : posibilul presupune ceva existent. Argumentul ontologic nu dovedește nimic.

2) dovada pe care o dă Kant (și pe care o va elimina din *Critica rațiunii pure*) :

- imposibilul = distrugere a posibilității ;
- necesarul = ceva al cărui contrar e imposibil ;
- ființa necesară = cea a cărei non-existență e imposibilă.

Distrugerea posibilității poate fi obținută în două moduri :

- a) prin contradicția logică : un cerc pătrat ; b) mai radical, prin

¹ Ak., II, 173-174.

suprimarea singurei baze ce asigură posibilitatea unei contradicții logice deoarece, pentru ca o contradicție logică să fie posibilă, ea presupune o *teză* a elementelor în raport cu care există. Kant observă că posibilitatea însăși nu are sens decât referitor la o presuposiție tetică, pozițională, a cărei eliminare o distruge într-un mod încă și mai radical decât contradicția. Non-teza fiind distrugerea cea mai radicală a oricărei posibilități, ea este astfel definiția radicală a imposibilului. Teza este deci necesitate absolută.

În 1781, Kant se va acuza de verbalism : cuvântul „teză“ nu e clar. Dar, prin acest verbalism, se întrezărește gândirea critică, și anume faptul că posibilitatea însăși presupune o teză fără de care nu ar exista nici măcar posibilitate. În cadrul (sin)tezei transcendente, posibilitatea apare ca o „modalitate“ a acestei teze, alături de real și de necesar. Titlul paragrafului din „Analitica principiilor“, în care Kant expune această distincție, este : „Postulate ale gândirii empirice în genere“. *Empiric* înseamnă aici : în relație cu experiența posibilă. E vorba prin urmare de a demonstra, în *Ultimul argument*, că divinitatea este un predicat al existenței necesare. În 1781, ceea ce fusese până atunci dovada existenței lui Dumnezeu nu face decât să dovedească posibilitatea experienței.

În *Unicul argument* se conturează unul din punctele esențiale ale *Criticii rațiunii pure* : noțiunea de posibilitate este, la un mod mai fundamental decât simplul posibil logic, ceea ce presupune (sin)teza transcendentală. Există implicare a posibilului într-o teză, în timp ce în argumentul ontologic există implicarea unei teze în posibil. Or, analiza unui posibil nu poate da decât *predicate*. Nu se poate, așadar, extrage din posibil teza existenței. Dimpotrivă, analiza noțiunii de posibil în general decurge din existența tezei pe care o conține posibilul. Posibilul nu poate fi posibilitate decât în raport cu o teză. În 1763, această teză este încă metafizică : existența e separată de noțiunea de predicat și formează ceva ireductibil la analitic. Mai târziu, metafizica va fi eliminată în favoarea transcendentalului, care unește realismul empiric cu idealismul transcendental.

În *Încercarea* din 1763, mărimea negativă despre care e vorba nu este o non-mărime, ci o pozitivitate răsturnată. Opoziția logică se distinge de opoziția reală. În cazul cauzalității, distincția opoziție logică – opoziție reală se regăsește în opoziția dintre principiul logic al consecinței și principiul real al cauzalității. Cum ar putea

faptul că un lucru există să facă posibilă existența unui lucru total diferit? Cu privire la această distincție, Kant observă caracterul esențialmente a-logic (= non-analitic) al cauzalității : analiza cauzei nu explică efectul.

Natura extra-logică a existenței, care fusese observată în *Unicul argument*, se completează cu recunoașterea naturii esențialmente extra-logice a cauzalității.

Cercetare asupra evidenței principiilor teologiei naturale și ale moralei : Kant își dă seama că filosofia trebuie să renunțe la metoda sintezei deductive, care triumfă în matematică. Filosofii au putut crede că metoda sintezei deductive trebuia să fie însăși metoda filosofiei (cf. Spinoza), la fel ca pentru geometria lui Euclid. Rezerve foarte clare din partea lui Kant. Matematica va apărea ca geniul cel rău al filosofiei (cf. Introducerea la *Critica rațiunii pure*, § III : urmând exemplul prost al matematicii, filosofia pretinde să se avânte în regiunile vide ale înțelegerii pure). Kant observă că în matematică geometrul începe prin definiții și axiome, pornind de la care el poate merge înainte : „În matematică eu încep prin definirea obiectului meu, de exemplu a unui triunghi, a unui cerc etc. În metafizică nu pot începe niciodată astfel ; și se fac tot atâtea greșeli de câte ori se începe prin definirea unui lucru de cunoscut. Definiția este mai degrabă aproape întotdeauna ultimul lucru de făcut”¹.

De asemenea : „În filosofie nu se va preceda sintetic prea curând ; numai după ce analiza ne va fi oferit noțiuni clare și circumstanțiate, sinteza va putea subordona cunoștințele compuse cunoștințelor celor mai simple, ca în matematică”². Până atunci, „adevărata metodă a metafizicii este în fond aceeași cu cea introdusă de Newton în fizică”³, adică metoda analitică pornind de la datele experienței.

Notă : de ce geometrii se află încă de la început la ei acasă într-un climat de sinteză? Problema nu va fi lămurită decât zece ani mai târziu (teoria spațiului).

¹ *Cercetare asupra evidenței principiilor teologiei naturale și ale moralei*, Ak., II. 283. Jean Beaufret adoptă pentru această lucrare traducerea lui J. Tissot, *Mélanges de logique*, Paris. Librairie philosophique de Ladrangé, 1862. Cf. de asemenea Kant, *Oeuvres philosophiques*, trad. fr. de J. Ferrati, Paris. Gallimard, „Bibl. de la Pléiade”, t. I. p. 226.

² *Ibid.*, II. 290 (Pléiade. I. p. 235).

³ *Ibid.*, II. 286 (Pléiade. I. p. 229).

În 1763, Kant se mărginește să constate că geometru l își reprezintă direct obiectul *în concreto*. Cuvântul „intuiție“ nu e încă folosit. Intuiția *a priori* rezidă încă în ceea ce Valéry numește „anacronismul viitorului“¹. Kant scrie cel mult că proprietățile spațiului „se lasă, într-adevăr, explicitate când sunt considerate *în concreto*, pentru a fi recunoscute intuitiv; dar ele nu se lasă niciodată demonstrate“². Există un mod de comprehensiune diferit de dovadă și care constă în a vedea. Exemplu : „Când, de pildă, un geometru vrea să evidențieze faptul că spațiul e divizibil la infinit, el ia o linie dreaptă oarecare, perpendiculară pe două paralele și trage dintr-un punct al uneia din aceste două paralele alte linii care le taie. El recunoaște prin acest simbol, cu cea mai mare certitudine, că diviziunea poate continua la nesfârșit“³.

E vorba aici de un mod de comprehensiune diferit de dovadă, care nu cere din partea spiritului nici o *reținere*, ci se instalează, dimpotrivă, încă de la început, într-un climat de facilitate, foarte diferit de cel în care se înfăptuiește „laborioasa curățire de coajă a conceptelor“ cerută de cercetarea metafizică (curățire de coajă = analiză)⁴.

Dovada geometrică se reduce întotdeauna mai mult sau mai puțin la o figură vorbitoare (*symbolon*). Pitagora și Platon, orbiți de certitudinile la care se putea ajunge în acest domeniu, au crezut chiar că conceptele noastre matematice reprezintă în mod direct arhetipurile lucrurilor. Din acel moment, „în filosofie a fost aprinsă torța misticismului“⁵. Ruptură totală cu ambiția wolffiană, cel puțin în privința metodologiei.

1766 : această ruptură metodologică cu wolffienii va merge până la o ruptură totală. În 1766, Kant ajunge să aibă o neîncredere insurmontabilă în speculație, în general : *Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii*. Vizionarul în cauză este Swedenborg : inginer mineralog suedez devenit mistic : *Arcana caelesta* (cf. Valéry⁶ și Balzac : *Séraphita*). Swedenborg depășește din ce în ce mai mult disertația teoretică prin experiența trăită :

¹ *Variétés, Oeuvres*, Paris, Gallimard, „Bibl. de la Pléiade“. 1957, t. I, p. 486.

² Ak., II, 281 (Pléiade, I, p. 223).

³ *Ibid.*, II., 279 (Pléiade, I, p. 220).

⁴ *Ibid.*, II, 291–292 (Pléiade, I, pp. 236–237)

⁵ *Sur un ton de grand seigneur*, Ak. VIII, 392, notă, Jean Beaufret folosește trad. Tissot. *Mélanges de logique, op. cit.* ; pentru trad. L. Guillermit, cf. Paris. Vrin. 1968, p. 92.

⁶ *Oeuvres, op. cit.*, t. I, p. 867 sq.

viziuni. Kant nu pare să-l fi considerat pe Swedenborg un visător lipsit de interes. Aceeași idee la amândoi : dacă noi aparținem lumii fenomenelor, acest lucru se datorează apartenenței noastre la o lume inteligibilă mai fundamentală. În fond, metafizicianul este, în opinia lui Kant, la fel de vizionar ca Swedenborg. El îi reproșează lui Swedenborg doar explorarea sa fantastică. Rolul filosofului e de a readuce rațiunea între anumite limite. A face filosofie înseamnă a-ți interzice orice explorare a unei alte lumi. Ton general de scepticism cu privire la metafizică în general, provenind desigur dintr-o lectură mai aprofundată a lui Hume și, mai ales, din lectura lui Rousseau.

Al doilea reviriment după 1766

Întoarcerea la speculație. Idee generală a lui Kant : dacă nimic nu este mai periculos decât a aclimatiza în filosofie metoda sintetică din matematică, atunci nimic nu poate fi mai interesant pentru filosof decât de a reflecta asupra obiectului matematicii. Deja la începutul *Mărimilor negative*, Kant scrie : „Utilizarea matematicii în filosofie constă fie în imitarea metodei sale, fie în aplicarea reală a propozițiilor sale la obiectele filosofiei”¹. Nimic nu e mai util pentru filosof decât de a reflecta la modul în care matematicianul cunoaște obiectele despre care tratează. Rolul filosofului este de a ridica matematica la o înălțime la care ea nu poate pretinde să ajungă în mod matematic. Matematicianul nu caută să filosofeze asupra matematicii. Printre conceptele despre care tratează matematicianul, cel mai important e conceptul de spațiu. Kant se va ocupa de el de acum înainte.

Până la Kant, *două teorii ale spațiului* : 1) Newton : spațiul este un lucru vid, un receptacol în interiorul căruia se va instala lumea ; 2) Leibniz : spațiul nu este deloc acest înglobant material, el nu e decât un sistem de relații între substanțe. Spațiul leibnizian nu are densitatea de realitate a spațiului newtonian, ci subțirimea relațiilor. Dar, în ambele cazuri : realism al spațiului, căci, pentru Leibniz, relația nu are sens decât prin substanță. Relația nu e ireală, ea este fundată de substanță. Kant le reproșează realismul atât lui Newton. cât și lui Leibniz.

În primele sale lucrări, Kant fusese leibnizian. Apoi a văzut dificultățile. În 1768 : *Despre primul fundament al diferenței dintre*

¹ Ak., II. 167 ; ed. Vrin. *op. cit.*, p. 73.

regiunile spațiului. Leibniz definește spațiul printr-un sistem de raporturi. Pentru el, aceste raporturi sunt relații de situare (= distanță față de). Spațiul este fundat pe ființarea la distanță. Kant observă, dimpotrivă, că lucrurile sunt rânduite unele față de altele după niște raporturi (dreapta – stânga, deasupra – dedesubt, înainte – înapoi) de care Leibniz n-a ținut seama. Există în spațiu altceva decât un simplu raport de distanță: „Situarea părților spațiului în relație unele cu altele presupune regiunea doar față de care ele se află într-o asemenea relație. Chiar în înțelegerea cea mai abstractă, regiunea nu constă în relația unui lucru în spațiu cu un altul (acesta este, la drept vorbind, conceptul de situație), ci în raportul dintre sistemul acestor situații și spațiul absolut al lumii”¹. Aprofundare geografică. Dacă gândim spațiul cu un sistem de relații între regiuni și nu doar între distanțe, atunci nu mai putem accepta teoria lui Leibniz.

Să aibă oare dreptate Newton când afirmă că spațiul e un lucru absolut? Dar atunci spiritul nu ar putea cunoaște din spațiu decât ceea ce îi oferă experiența. Astfel, Kant are tendința de a trata cunoașterea noastră despre spațiu ca pe un sentiment (cf. Pascal: „Inima simte că există trei dimensiuni în spațiu”²). Totul este pregătit pentru *Disertația din 1770*. Kant va derealiza spațiul mai mult decât a făcut-o Leibniz. Derealizare: spațiul devine un „non-lucru” (*Unding*). Cum să fie numit acest non-lucru?

În 1768, descoperirea unei articulații regionale a spațiului (ireductibilitatea dreptei la stânga, paradoxul obiectelor „incongruente”) face ca spațiul să apară drept totalitate suficientă sieși. Totul se petrece ca și cum spațiul ar fi nu relația reciprocă a lucrurilor reale, ci „relație a acestui sistem de raporturi cu spațiul universal considerat ca unitate”³.

Paradoxul obiectelor incongruente: mâna dreaptă și mâna stângă nu pot fi suprapuse. Dacă se vorbește limbajul distanțelor, nu se poate distinge mâna dreaptă de mâna stângă; definiția ambelor este aceeași. Totuși, ele nu pot fi suprapuse. Leibniz a remarcat acest lucru, dar nu a văzut în el nici o dificultate. Dat fiind că spațiul e un sistem de relații, o lume de-a-ndoaselea este

¹ Trad. J. Beaufret: cf. de asemenea *Quelques Opuscles précritiques*, op. cit., pp. 91–92.

² *Pensées*, ed. Brunschvicg, no. 282.

³ Trad. autorului; cf. de asemenea *Quelques Opuscles précritiques*, p. 92.

același lucru cu o lume normală. Dacă încetăm să considerăm spațiul ca o realitate absolută, problema nu mai are sens. Kant raționează în sens invers : dat fiind că lumea de-a-ndoaselea nu este același lucru cu lumea normală, spațiul trebuie să fie o realitate absolută. Raționamentul lui Leibniz este mult mai abstract și *a priori* decât acela al lui Kant. După opinia lui Leibniz, ceea ce ține de diferențele de sens nu e decât pură aparență. Distincția stânga – dreapta nu are mai multă realitate decât curcubeul¹. E un simplu fenomen (în sensul lui Leibniz = aparență). Această distincție nu are bază substanțială. Dreapta și stânga sunt indiscernabile, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă ar exista diferențiere substanțială. Există distincție numai la nivelul fenomenului. Pentru Kant, totul se petrece ca și cum spațiul „independent de orice substanță materială, ar avea o realitate proprie”².

Kant este, așadar, surghiunit din interpretarea leibniziană (spațiul = fenomen al relației externe a monadelor unite între ele) către o interpretare newtoniană prin intermediul lui Euler, pentru care mecanica presupunea o realitate absolută a spațiului. Deci, dacă spațiul e un lucru real, e normal ca proprietățile sale să le depășească pe cele ce se pot stabili concepându-l ca o simplă relație între lucruri.

Dar a admite soluția newtoniană înseamnă a rămâne în prezența unor dificultăți insurmontabile. Dacă spațiul e un lucru real, noi nu-l putem cunoaște decât cu ajutorul unei „impresii” pe care ar face-o dinafară asupra sensibilității noastre. Știința spațiului nu ar mai fi decât o știință a impresiei, geometria un impresionism, cu excepția cazului în care s-ar relua pe cont propriu teoria ideilor innăscute, adică s-ar presupune intervenția unui *deus ex machina*³, ceea ce înseamnă sfârșitul filosofiei.

Micul articol din 1768 rămâne foarte nesigur. Unele puncte sunt dobândite, totuși :

1) E indubitabil că spațiul, ca totalitate concretă articulată în regiuni, are o realitate proprie și nu este un lucru pur logic.

¹ Cf. Scrisoarea către Arnauld, 9. oct. 1687, în *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1970, pp. 186-187.

² Trad. autorului; cf. de asemenea *Quelques Opuscules précritiques*, op. cit., p. 92.

³ Scrisoarea către Marcus Herz, 21 februarie 1772, Ak., X. 131; cf. *Correspondance*, op. cit., p. 96.

2) Cu toate acestea, el nu este nici „obiect al unei impresii exterioare”¹.

3) Despre spațiu ca totalitate suficientă sieși avem un sentiment în raport cu constituția noastră corporală. Dacă totul și-ar schimba sensul, spune Kant, nici un ochi uman n-ar observa schimbarea, dar un sentiment ne-ar revela-o. Se pare că există aici o influență a *Teoriei viziunii* a lui Berkeley (cf. Condillac : „Mâna este aceea care învață ochiul să vadă”) : fără experiența tactilă, nu am avea nici o idee despre distanță, nici despre mărime etc. Am sentimentul orientărilor fundamentale în spațiu în măsura în care am cap și picioare, față și spate, mâna dreaptă și mâna stângă. Rigoare a lui Berkeley : el a tras consecințele logice din cartezianism. Descartes e berkeleyan până la „A șasea meditație”. De la lucrurile materiale, și-a spus Berkeley, facem un salt spre Dumnezeu. Cf. titlul celei de „A cincea meditații” : „Despre esența lucrurilor materiale și din nou despre Dumnezeu cum că există”.

4) Totuși, acest sentiment nu poate fi un simplu fenomen al sensibilității organice, căci el nu ar păstra mai bine demnitatea geometrului decât impresia externă.

Concluzie : problema constă deci în a găsi un statut filosofic pentru acest misterios concept de spațiu și pentru acest misterios concept de timp simetric cu acela de spațiu.

Idee generală a soluției : în momentul în care încearcă să realizeze spațiul până la a întâlni concepția lui Newton, Kant descoperă brusc că adevărata soluție constă, dimpotrivă, în a-l derealiza dincolo chiar de Leibniz. Aici se află, fără îndoială, „marea lumină” adusă de anul 1769.

Argumentația lui Kant în Disertația din 1770 și în „Estetica transcendențială”

Kant nu s-a gândit nici un moment să lase pradă empirismului conceptele de spațiu și de timp. Lectura *Noilor Eseuri* ale lui Leibniz îi va întâri această idee : spațiul și timpul nu sunt date empirice, dar, pentru Leibniz, ele reldau spontaneitatea lui *intellectus ipse*. Pentru Kant, spațiul și timpul nu sunt „date”, ci „poematizate”, ele sunt „poeme”, rezultatul unei *poïēsis*. Cu toate acestea, dacă o întreagă categorie de concepte ține de spontaneitatea intelectuală

¹ Trad. autorului : cf. și *Quelques Opuscles précritiques*, op. cit., p. 98.

(existență, posibilitate, necesitate etc.¹), spațiul și timpul au totuși, printre aceste concepte, o fizionomie proprie ce poate fi caracterizată în felul următor : celelalte concepte ale intelectului sunt concepte universale, în măsura în care ele pot fi realizate într-o pluralitate nedefinită de exemplare particulare ; dimpotrivă, spațiul și timpul sunt concepte singulare, căci unitatea pe care o determină se confundă cu o totalitate ce exclude distincția logică a genului în specii, apoi în indivizi, și aceasta în folosul unei diviziuni reale în părți.

Dar mai pot fi ele numite concepte? Din moment ce nu există divizare în specii și în indivizi, spațiul și timpul sunt oare non-concepte? O evoluție decisivă se va produce atunci la Kant. Ideea de a disocia spațiul și timpul de conceptele intelectului apare puțin câte puțin : „Cu prilejul unei căutări a elementelor pure (care nu conțin nimic empiric) ale cunoașterii umane am reușit pentru prima oară, după lungi reflexii, să disting și să separ cu certitudine conceptele elementare pure ale sensibilității (spațiu și timp) de acelea ale intelectului”². Să comentăm această frază.

1) Spațiul și timpul, în măsura în care sunt reprezentate *in concreto* ca totalități singulare, nu sunt concepte ale intelectului. Deci ele nu trebuie situate de partea conceptelor, ci de partea cunoașterii sensibile. Acel ceva din spațiu care se lasă văzut intuitiv, fără nici o reținere, fără nici o scormonire a conceptelor, tot ceea ce ne apare cu evidență prin simpla examinare a figurilor vorbitoare, toate acestea nu înseamnă nicicum așa cum crezuseră Platon și Descartes, că ne-am afla în mod natural în comuniune cu un focar de intuiție suprasensibilă unde s-ar lumina prototipurile lucrurilor. Descartes scria : „Cunoașterea intuitivă este o ilustrare a spiritului, prin care el vede în lumina lui Dumnezeu lucrurile ce i se descoperă de către acesta printr-o impresie directă a clarității divine asupra intelectului nostru care, în această privință, nu e considerat ca agent, ci doar ca primind razele divinității”³. În realitate, pentru Kant, această interpretare a intuiției e mistică. Pentru el, cunoașterea intuitivă înseamnă pur și simplu că noi suntem *ființe de sensibilitate* : „oameni, adică

¹ *Disertația din 1770*, II, § 8 ; trad. fr. de P. Mouy, Paris, Vrin, 1967, p. 45 (Ak., II, 395).

² Referința nu a fost găsită.

³ Scrisoare către Silhon, martie sau aprilie 1648. Alquié, III, p. 847.

[...] ființe animalice dar totuși raționale"¹. Dumnezeu nu face nicio dată geometrie.

În timp ce la Descartes cunoașterea intuitivă intervine ca *abductio mentis a sensibus*, pentru Kant intuiția și sensibilitatea sunt perfect reciproce. Nu există decât *intuiție sensibilă*, iar intuiția geometrică este un fenomen de sensibilitate.

2) Această integrare a intuiției, fie ea geometrică, în sensibilitatea umană nu înseamnă în mod necesar o cădere în empirism, deoarece ea poate constitui la fel de bine o recalificare a sensibilității.

Descartes a fost întotdeauna un denigrator al dovezilor și un adept al intuiției. Pentru Descartes există : a) dovezi ; b) o idee directă care este mult mai bună decât dovezile. Pentru scolastici, raționamentul în formă era acela care garanta adevărul. Pentru Descartes, silogismul nu e bun decât să ciopârtească intuiția în dovezi. Leibniz, în opoziție cu Descartes, manifestă o neîncredere extremă față de intuiție. El pretinde că intuiția carteziană este „un mijloc comod de a acoperi tot felul de viziuni și prejudecăți”². Cea care ne conduce la adevăr este, dimpotrivă, rigoarea raționamentului. Din această cauză, el s-a întors la logică, împotriva intuiției. Kant distinge cunoștințele intuitive de cele ce nu sunt intuitive. Descartes vorbește despre Dumnezeu așa cum ar vorbi despre un triunghi. Diferență între definiție și construirea de concepte : conceptul de Dumnezeu se definește, conceptul de triunghi se construiește. Cunoașterea filosofică e cunoaștere prin concepte. Cunoașterea matematică este cunoaștere prin construire de concepte (suntem în contact direct cu evidența spațiului=intuiție *a priori* a spațiului). Construcție = posibilitate de a exhiba într-o intuiție *a priori*. Descartes a crezut că se poate matematiza în filosofie. „Este cel puțin tot atât de cert că Dumnezeu [...] este sau există, cum nu ar putea fi nici una dintre demonstrațiile geometriei”³, spune el. Pentru Kant, aceasta rezultă din confuzia între cele două planuri. Descartes a tratat toate conceptele ca și cum ar fi construibile. Cât despre conceptele fizicianului, ele sunt schematizabile. Un concept se poate fie construi (în matematică),

¹ *Critica facultății de judecare*, § 5; trad. rom., p. 102.

² *Die philosophischen Schriften von G. M. Leibniz* (P.S.), ed. Gerhardt, reed. Olms, 1978, VII, 165.

³ *Discurs asupra metodei*, trad. rom., pp. 65-66.

fie schematiza (în fizică), fie simboliza (în filosofie). Un concept simbolizabil nu este nici constructibil, nici schematizabil. Descartes nu a văzut că a avea o intuiție a lui Dumnezeu ar însemna să ni-l reprezentăm ca pe un lucru în spațiu. Kant considera o astfel de concepție ca fiind mistică. Misticul este acela care organizează sistematic contagiunea între lumea sensibilă și lumea inteligibilă. Descartes bunăoară, care tratează despre Dumnezeu fără să fi stabilit frontiera între conceptul constructibil de triumfi și conceptul inconstructibil de Dumnezeu.

Intuitus originarius sau intelect arhetip : trebuie să procedăm ca și cum nu ar exista. Nu putem arunca o privire asupra prototipurilor. *Intuitus originarius* nu face geometrie : intuiția geometrică presupune să se construiască în spațiu. De fapt, pentru Kant, geometria este un umanism.

A fi filosof, pentru Kant, înseamnă a răspunde la întrebările : „Ce pot ști? Ce trebuie să fac? Ce îmi este permis să sper?“, cu întrebarea ce le rezumă : „Ce este omul?“ Este filosofia un umanism? Pentru Sartre, da. Pentru Descartes, nu : „Am mai întâi în mine ideea infinitului și nu ideea de mine însumi“¹. Cum ar fi răspuns Kant?

Dar, mai întâi, ce este umanismul? Umanismul ar consta în a condiționa adevărul, scop al cunoașterii, extinzând asupra sa o specificitate caracteristică speciei *ἄνθρωπος*, așa cum există o lume a câinelui, a broaștei. Cf. Uexküll² : noțiunea de *Umwelt*, de lume înconjurătoare. Se trece oarecum de la o lume la alta, schimbând mediul. Pentru Uexküll, noțiunea de *Umwelt* nu mai are o semnificație individuală, ci una specifică. El se opune astfel biologiei lui Lamarck. Mult timp, biologia n-a folosit noțiunea de mediu ; mai degrabă mediul corespunde viețuitorului decât viețuitorul mediului. Biologia rămânea foarte legată de Geneză : noțiunea de arhetip. Natura rămânea încă aderentă la ideea unei finalități providențiale. Dar noțiunea de finalitate va da înapoi în fața iruperii în biologie a principiilor explicației cauzale. Ambiția lui Lamarck a fost de a lua noțiunea de specie ca obiect de explicație științifică și de a arăta că ea variază după anumite variabile, în timp ce până atunci noțiunea de specie era sacrosantă. Pentru

¹ *Méditations*, A.T. IX, 36; Alquié, II, pp. 445-446.

² *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 1909. Trad. fr. de Ph. Muller, in *Mondes animaux et Monde humain*, Paris, Denoel, "Médiations", 1965.

Lamarck, speciile sunt funcții ce variază după circumstanțe : corespondență cu mediul. Dar acest mediu era mediul fizic, și anume ceea ce cunoștea fizicianul despre lume. Există la el o confruntare directă a viețuitorului cu mediul fizic. Pentru Darwin, concurența interbiologică constituie un fel de ecran între cele două.

Cu cât se dezvoltă mai mult biologia, cu atât ea este tentată să lase deoparte mediul fizic propriu-zis. Ea îl așază oarecum în domeniul lucrurilor în sine. Ceea ce interesează viețuitorul sunt doar excitațiile venite de la acest mediu. După Uexküll, mediile nu sunt aceleași pentru diferiți viețuitori. Exemplu : o casă constituie un mediu diferit pentru om, câine, muscă. Mediul nu poate fi definit decât cu condiția de a include mai întâi în el noțiunea viețuitorului la care ne gândim : trecere de la o perspectivă a excentricității matematice între viețuitor și mediu (cf. Lamarck) la un biocentrism, cu scopul de a defini mediul (Uexküll) : „Viața este o explicație cu mediul“ (Goldstein¹). Cf. viața căpușei. Pentru fizician, viețuitoarele există fără îndoială în *Welt*, dar pentru biolog doar *Umwelt* contează. Începând cu Uexküll, aspectul biologiei se schimbă complet.

Umanismul constă în a extinde la ceea ce se numește de obicei adevăr o specificitate care nu are sens decât în raport cu perspectiva bio-centrică a omului. Umanismele vor varia după cum se va considera drept specific uman cutare sau cutare lucru. Umanisme diverse, centrate pe unul sau altul dintre aspectele omului : hedonist, emotiv, intelectual etc. În fond, antropomorfism.

Poziția lui Kant e diferită. S-ar părea că filosofia lui Kant nu e un antropomorfism. Ceea ce caracterizează omul, după Kant, e transcendentalul : raportul față de ceva în general. Aceasta nu constituie o specificitate umană. Începând din momentul în care omul a fost definit nu prin particularitatea unei forme a subiectivității individuale sau sociale, o dată ce a fost eliminată noțiunea de subiectivitate și a fost înlocuită prin cea de a fi în lume, nu se mai poate spune despre *Critica rațiunii pure* că este un umanism în sensul unei absorbții de către o categorie specifică.

Care poate fi relația între acest nivel superior de intuiție manifestat în sensibilitate de către reprezentarea spațială și lucrurile date în intuiție? Kant exprimă această relație în limbajul *posibilității*.

¹ *La Structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1951, p. 95.

El numește spațiul *condiție a posibilității*. Cuvântul „posibilitate” cuprinde două indicații :

1) cea a unei antecedente, a unei priorități. Dar această prioritate nu este pur și simplu cronologică, ea este mai degrabă o *presupoziție implicită* = ideea a ceea ce se cere mai întâi pentru a putea exista ceva (cf. *πρότερον* la Aristotel). În limbaj kantian, se va spune că posibilitatea există *a priori* în raport cu acest ceva relativ la care ea este o condiție de posibilitate.

2) *ideea unei nedeterminări* sau a unei marje de nedeterminare cu privire la cutare obiect : posibilitatea nu determină lucrul ca lucru efectiv. Realitatea efectivă a ceea ce există ca posibilitate e încă menținută în suspensie, încă nedecisă.

Deci, determinare antecedentă, dar și indecizie relativ la ceva. Posibilitatea nu determină nici un lucru cu titlu de rațiune suficientă, dar ea îl precedă pe fiecare cu titlu de condiție necesară.

Această posibilitate despre care vorbește Kant e determinată de el printr-un cuvânt suplimentar : *posibilitate transcendentală*. Se poate scrie : condiție a posibilității = condiție *a priori* a posibilității = condiție transcendentală a posibilității.

Trebuie să distingem posibilitatea transcendentală de alte forme ale posibilității :

1) *δύναμις* la Aristotel, *potentia* în sens scolastic ; *δύναμις* aristotelică nu acoperă exact *potentia* scolastică. Dar să ne ocupăm doar de *potentia*. *Potentia* se opune lui *actus* : aici posibilitatea precedă determinarea actului ca o stare de nedeterminare față de care alte determinări ar fi fost la fel de bine posibile. Accentul este deci pus pe nedeterminare. Ceea ce este în esență potență, este materia. *Potentia* = nivel de nedeterminare pură : materia poate deveni orice.

2) Posibilitatea în *sens logic* = non-contradicție a unui concept. Aici, el este definit de toate predicatele ce ar putea determina un lucru. Nedeterminarea nu e menținută decât în raport cu realitatea efectivă, cu existența lucrului despre care se vorbește. În acest sens, Descartes spune că orice esență este o „existență posibilă”. La fel, la Leibniz, posibilul în sens logic precedă realul care nu intervine decât în cazul unei intervenții exterioare și numai în virtutea cuvântului atotputernic *fiat*. Diferență între Descartes și Leibniz : la Leibniz, posibilul are o specie de realitate metafizică, în măsura în care există în el o pretenție la existență. Nimic asemănător la Descartes. Pentru acesta, posibilul e lucrul însuși

într-o oarecare stare de extenuare, redus la o epură logică. Nu îi lipsește decât ceva cvasi-infailibil = x, pentru a-l face să treacă la existență. Bergson a putut susține că realul e prealabil posibilului. Într-atât de mult a putut fi reificat posibilul!

3) Posibilitatea *fizică* sau *cauzală* : antecedentele fizice conțin în ele, nu cu titlu de posibilitate logică, ci de posibilitate cauzală, producerea efectivă a consecventului. Exemplu : o diferență de potență = posibilitatea de a avea lumină. E vorba într-adevăr de o posibilitate, din moment ce consecventul se află, dacă putem spune așa, în suspensie în antecedent. Dar posibilitatea în sens cauzal nu există decât în virtutea necesității legilor naturii. Această posibilitate nu are sens decât pe un fond de necesitate. Atunci de ce ne încâpățânăm s-o menținem? De unde vine reducerea necesității la posibil? Din faptul că efectul e menținut în suspensie în cauzele sale. Și aceasta din două motive :

- Această posibilitate nu are sens decât din punct de vedere istoric și referitor la o imposibilitate anterioară. De exemplu, e posibil în prezent să se călătorească pe calea aerului. Acest lucru e posibil referitor la o situație istorică în care era imposibil să se călătorească pe calea aerului. Aici, posibilitatea se determină prin proiectarea unei finalități asupra planului necesității. Ea presupune deci o subiectivitate care are scopuri : un plan al analizei psihologice. Deci, ideea de posibil pare aici încărcată cu o puternică nuanță afectivă.

- Se va vorbi de posibilitate când, dată fiind reunirea fizică a condițiilor ce permit producerea necesară unui anumit efect fizic, trecerea de la cauze la efecte cere o acțiune specială ce poate fi numită acțiune de declanșare. De pildă, pentru a avea lumină, trebuie să avem o diferență de potențial, clar trebuie totodată să întoarcem întrerupătorul (Bergson distinge cauzalitatea prin impuls, prin desfășurare, prin declanșare. Impuls : o minge de biliard care lovește o altă ; desfășurare : destindere progresivă a unui resort [= cauzalitate prin impuls amânat] ; declanșare : întrerupător electric, trăgaci, scânteie ce aprinde praful de pușcă. Noțiunea de declanșare e legată de cea de rezervă = ceea ce poate rămâne în suspensie).

La Kant nu este vorba de nici una din aceste trei posibilități.

1) Spațiul nu are nedeterminarea lui *δύναμεις* aristotelică : spațiul este obiect al geometriei.

2) Nu e vorba nici de o posibilitate în sens logic : în zadar analizăm noțiunea de spațiu, nu găsim în ea nici o indicație cu privire la realitatea efectivă a cutărui sau cutărui lucru ce ar putea exista în spațiu : spațiul este un *τόπος λογικός*

3) Nu e vorba nici de o posibilitate fizică sau cauzală în raport cu obiectele ce se află în el. Este, spune Kant, o posibilitate transcendentală = condiție transcendentală a posibilității.

Care este această specie de posibilitate astfel numită de Kant? Transcendental se opune lui empiric și înseamnă *a priori*. Dar empiricul presupune psihologicul, prin aceea că experiența e constatarea cu aparatul psihic a unui fel de șoc emoțional = afecțiune. Or, spune Kant, dacă nu ar exista decât aceasta, adică dacă sensibilitatea s-ar reduce la o constatare de simple șocuri emoționale, n-ar exista decât o fizică sau o chimie mentală și în nici un moment nu am avea o cunoaștere.

În realitate, sensibilitatea (facultatea de intuiție) depășește încă de la origine simpla impresie senzorială (= afecțiunea) către amplexarea și profunzimea unei „lumi sensibile“, cum spune *Disertația din 1770*. Această depășire spre o lume sensibilă este cea care dă sens cuvântului kantian „transcendental“. Ceea ce e depășit este fenomenul sensibilității, conceput ca un simplu șoc empiric. Sensibilitatea e transcendentală în măsura în care, în loc să constate pur și simplu un șoc senzorial = afecțiune, ea este în întregime deschidere spre desfășurarea tuturor lucrurilor în unitatea unei lumi sensibile.

Spațiul este ceva prin care sensibilitatea are o influență transcendentală. Noi suntem încă de la origine într-o lume sensibilă. Dimensiunea transcendentalului e o dimensiune de *câmp*, și nu de obiect. Spațiul și timpul constituie dublul *orizont* și calitate de luminare în interiorul cărora și numai acolo, lucrurile devin prezențe accesibile.

În rezumat :

1) A spune că intuiția este transcendentală înseamnă a spune că, încă de la nivelul intuiției sensibile, s-a înfăptuit depășirea (= transgresiunea) simplului dat impulsional = afecțiune = adunare de impresii psihice, spre ceea ce prima frază din „Estetica transcendentală“ numește cu precizie relația care se raportează la obiecte – adică spre desfășurarea existentului în ansamblul său pe măsura și conform unității unei „lumi sensibile“.

2) Spațiul este modalitatea proprie a acestei depășiri în ceea ce privește reprezentarea = prezența (și nu determinarea subiectivă) a „obiectelor” ca fiind „în afara noastră”. Spațiul deschide, într-adevăr, reprezentarea obiectelor pe măsura unei lumi sensibile. Afinitatea internă între noțiunile de spațiu și de lume e atestată atât în *Disertația din 1770*, cât și de *Critica rațiunii pure* din 1781 (deși lumea este obiectul *Disertației*, în timp ce, dimpotrivă, ea nu este nici măcar numită în „Estetica transcendentă”).

În § 1 din *Disertație*, lumea e definită ca „*totum quod non est pars*”¹, un întreg care nu este parte. Kant va spune mai departe că o caracteristică esențială a lumii este definită prin cuvântul *universitas*. Acest concept de *universitas*, spune el, „deși are aparența unui concept curent și facil [...] este totuși, dacă reflectăm mai adânc, crucea filosofilor”².

Or, în *Disertație*, se spune mai degrabă despre spațiu (și despre timp) că în el întregul este cel ce conține rațiunea părții, având în vedere că e dat înaintea ei³. În „Estetica” citim, de asemenea, că părțile spațiului nu pot fi „anterioare spațiului unic atotcuprinzător oarecum ca părți constitutive ale lui [...], ci pot fi gândite numai în el”⁴. La fel, despre timp: „Orice mărime determinată a timpului este posibilă numai prin limitările unui timp unic care servește ca fundament”⁵.

Spațiul și timpul nu sunt așadar lucruri existente, nici măcar lucruri posibile; ele sunt legate, atât unul cât și celălalt, de desfășurarea existentului în ansamblul său pe măsura unei lumi.

Astfel, spațiul și timpul sunt reprezentări transcendente, în măsura în care în ele nu se anunță nici anumite lucruri determinate (Newton), nici chiar niște relații între lucruri presupuse (Leibniz), ci modalitatea de apartenență a indiferent cărui lucru la unitatea și îmbinarea unei lumi.

3) Dar la nivelul intuiției transcendente, care e intuiția spațio-temporală, această lume nu este încă decât o „lume sensibilă” în sensul că „lucrurile în fenomen” nu sunt determinate ca obiecte decât relativ la prezența lor sensibilă, modalitatea (dimensiunea)

¹ *Disertația din 1770*, op. cit., p. 20 (Ak., II, 387).

² *Ibid.*, § 2, pp. 31-33 (Ak., II, 391).

³ *Ibid.*, § 15, corolar, p. 73 (Ak., II, 405).

⁴ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 69.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

acestei prezențe fiind tocmai spațialitatea. Însă „obiectele“ nu sunt determinate ca obiecte doar de spațialitate; obiectivitatea presupune altceva decât spațialitate. Dar ce anume? Divergențe pe această temă între *Disertația din 1770* și *Critica* din 1781.

a) Deși în *Disertație* a recunoscut în spațiu și în timp condițiile transcendente ale prezenței sensibile a obiectelor, Kant continuă să judece ca un leibnizian în privința obiectivității lor. Prezența sensibilă nu mai este deja un fenomen în sens leibnizian, adică o expresie exoterică și degenerată a unui lucru presupus a exista în sine. „Mă tem că celebrul Wolff, stabilind distincția de mai sus între *sensitiva* și *intellectualia* [...], să nu fi abolit complet tradiția foarte ilustră a Antichității asupra naturii fenomenelor și a noumenelor, în detrimentul filosofiei“¹. Lucrurile sensibile (*sensitiva*) nu mai sunt simple aparențe al căror adevăr ar rezida doar în „lucrurile în sine“. Ele au o statură și o consistență proprii, claritatea și distincția lor caracteristice, pe care Kant le va numi mai târziu *evidență estetică*, în opoziție cu *evidența logică* rezultată din analiza unui concept. Cel mai sigur interpret *fidissimus interpret* al acestei „evidențe estetice“ este geometria². Totuși, Kant menține în afara lumii sensibile (= lumea lucrurilor în fenomen) o lume a lucrurilor așa cum există ele în sine (= independent de fenomen); această altă lume e numită de Kant, conform tradiției, „lume inteligibilă“. În timp ce *Visurile unui vizionar* (1766) ajungeau la concluzia că oamenii le este imposibil să aibă acces la lumea inteligibilă și defineau în consecință filosofia drept simplă „căutare a limitelor rațiunii umane“, *Disertația* reia afirmația din primele scrieri (1756-1760) conform căreia putem avea acces la lumea inteligibilă. Numai că, precizează Kant, acest acces nu e intuitiv, ci doar *symbolic*. „*Intellectualium nun datur (homini) intuitus, sed non nisi cognitio symbolica*“³. Cuvântul „symbolic“ a fost deja folosit de Leibniz: acesta opune cunoașterii prin ideea clară și distinctă cunoașterea pe care o numește „simbolică și oarbă“. Leibniz vrea să vorbească în principal despre abrevierile de scriere care, așa cum se întâmplă în algebră bunăoară, ne permit să înaintăm pe calea adevărului fără a avea nevoie să gândim (printr-un fel de

¹ *Disertația din 1770*, § 7, op. cit., p. 43 (Ak., II. 395).

² *Ibid.*, § 15 D. p. 69 (Ak., II. 404).

³ *Ibid.*, § 10, p. 46 (Ak., II. 396): „Nu există (pentru om) intuiție a inteligibilelor, ci doar o cunoaștere simbolică“.

automatism al scrierii). La Kant, adjectivul se resimte de pe urma folosirii sale de către Leibniz. Se poate ca el să comporte ceva în plus, căci e posibil să trebuiască distinse semnul și simbolul. Semn = desemnare abreviativă a ceva cunoscut sau care ar putea să fie. Simbol = cea mai bună expresie posibilă ce se poate găsi pentru ceva fundamental necunoscut (acestea sunt definițiile lui Jung).

Cu privire la lucrurile inteligibile, se poate admite că fenomenele nu exprimă „*internam et absolutam obsectorum qualitatem*”¹, deși cunoașterea fenomenelor este „*verissima*”², foarte adevărată = adevărată printr-un adevăr ce nu datorează nimic cuiva din exterior (geometriei).

b) În 1781, Kant a respins deja total ideea care rămâne fundamentală în *Disertație*, și anume că, la urma urmei, sau în ultima instanță, cum ar zice Marx, totul „se sprijină”³ (*nitatur*) pe substanțialitatea lucrurilor inteligibile, care nu se mențin ele însele decât „*per sustentationem [...] ab uno [Dumnezeu]*”⁴. „Obiectul” despre care e vorba în „Estetica” este dat, dar nu e încă determinat. Cererii metafizice de substanțialitate îi va succeda, în mintea lui Kant, problema transcendențială a obiectivității, iar soluția acestei probleme va fi „Analitica transcendențială”. De aceea Heidegger are dreptate să spună că „Estetica” nu este întru totul inteligibilă decât pornind de la „Analitică”. Să notăm că trecerea de la cererea de substanțialitate la problema obiectivității reprezintă o evoluție ce durează zece ani (1771–1781), evoluție pe care o putem urmări grație corespondenței dintre Kant și elevul și prietenul său Marcus Herz.

CRITICA RAȚIUNII PURE (“LOGICA TRANSCENDENȚALĂ”)

Critica rațiunii pure se împarte în două : „Teoria elementelor” și „Teoria metodei”. La rândul ei, „Teoria elementelor” se împarte în două : „Estetica” și „Logica”, acesta din urmă împărțindu-se și ea în două : „Analitica” și „Dialectica”.

¹ *Ibid.*, § 11, p. 48 (Ak., II, 397): „calitatea internă și absolută a obiectelor”.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, § 16, p. 76 (Ak., II, 407)

⁴ *Ibid.*, § 22, p. 82 și 84 (Ak., II, 409): „susținute [...] de o ființă unică”.

“Logica transcendențială” este deci partea a doua a „Teoriei transcendente a elementelor”. De ce o logică? Prima logică sistematică scrisă de la Aristotel încoace, dar scrisă nu la modul formal, ci în sens transcendențial. Această logică este o teorie a gândirii sau a „judecății”.

Noțiunea de judecată

INTELECTUALIȘTI ȘI GESTALTIȘTI

Pentru primii, a gândi înseamnă a judeca. Cf. Descartes : bucata de ceară. Idee reluată de Lagneau și de Alain. Pentru *Gestalttheorie*, a gândi înseamnă a pune în formă. De aici a pornit Merleau-Ponty, cu întăriri din partea lui Husserl.

Exemplul cu Luna la orizont, care pare mai mare decât Luna la zenit, dar care sunt prinse, în ambele cazuri, în aceleași coordonate ale reticulului unei lunete. Cartezienii (Malebranche) cred că ea pare mai mare deoarece „a gândi înseamnă a judeca”. Cf. Alain, exemplul cu valizele de aceeași formă, de aceeași greutate, dar de dimensiuni diferite. Se spune mereu că cea mai mare este cea mai ușoară. În cazul celei mai mici, ne așteptam să fie mai puțin grea decât cea mai mare : eroarea constă în surpriza judecății. Această anecdotă servește drept leamă (propoziție trambulină). Noi am găsit că Luna la orizont este mai mare decât Luna la zenit, găsind-o mai mare decât ne-am fi așteptat. Problemă : de ce ne așteptam s-o găsim mai puțin mare? Pentru că suntem îmbibați de perspectivă : drumul ce duce la orizont e un drum jalonat, în timp ce acela care duce la zenit nu este. În primul caz, distanța este vorbitoare (cf. ideea tactilă a spațiului în secolul al XVIII-lea). Naiv vorbind, orizontul este mai departe decât zenitul. Este vorba, prin urmare, de o verificare a spiritului.

După Merleau-Ponty, dimpotrivă, totul e distrus dacă se folosește reticulul. A fi la orizont înseamnă, în esență, a fi în situație. Există câmp vizual, există elementele unei relații unice : dacă o distrugeți, nu mai aveți dreptul să vorbiți despre ea. Pictura secolului al XIX-lea a arătat foarte bine acest lucru. Cf. Cézanne care, prin atenția acordată câmpului vizual, a surprins organizarea formelor (ceainicul, sferă deformată – numai pentru vedere – de cealaltă sferă, mărul). Există reacție plastică a elementelor

câmpului, unele asupra altora. Deci, a percepe nu înseamnă nicidecum a judeca. Prin urmare, Alain a exagerat : de la un capăt la altul, totul se leagă, percepția, mai ales, se reînchide în sine iar *voûs*-ul nu este singurul principiu al relațiilor.

KANT

La Kant, „a gândi înseamnă a judeca“ nu are sensurile de mai sus. A gândi se opune lui a intui, căci a gândi presupune întotdeauna existența unor limite. Dumnezeu nu gândește, el vede, și vede în așa fel încât *quia videt, ea sunt*, lucrurile există pentru că el le vede (sfântul Augustin). Aceasta se numește creație. Judecata divină este deci intuiție originară = intuiție creatoare, și nu e absolut deloc gândită. La om, dimpotrivă, intuiția nu este originară, ci derivată. Trebuie să considerăm intuiția umană ca derivată din intuiția originară, această derivare constituind o deficiență în raport cu intuiția originară. Intuiția noastră nu e sensibilă. Unde se află deficiența?

1) În aceea că intuiția umană nu este deloc creatoare, ca intuiția divină, ci receptivă. Ea se desprinde din nivelul creației.

2) Acest statut de receptivitate, intrinsec intuiției umane, o lasă dedesubtul unei cunoașteri efective a obiectului intuiției.

3) Pentru a atinge această cunoaștere, e necesar ca omul să gândească. Gândirea intervine la Kant în contrapartidă față de finitudinea intuiției. Gândirea este ceva întru uzul celor a căror facultate de a intui nu este deplină.

Kant mai numește gândirea „cunoaștere discursivă“; în timp ce intuiția își atinge direct obiectul, gândirea sau discursivitatea nu îl atinge decât prin intermediul unui *discurs*, adică al unui ocol : ocolul conceptului. În timp ce conștiința intuitivă își atinge obiectul în mod direct, conștiința gânditoare nu îl atinge decât pe cale ocolită, prin *concept*. Dar nu un concept obișnuit. El va fi pe măsura unui ocol, a regulii căreia trebuie să ne supunem pentru a realiza corect ocolul indispensabil. Gândirea este mersul spre obiect grație artificiului unui ocol care vine să suplinească deficiența intuiției.

Asfel, tot așa cum îi datorăm lui Kant o concepție întru totul nouă despre intuiție, îi datorăm și o concepție cu totul nouă despre discursivitate.

1) *Intuiție* în sens kantian se opune intuiției în sens cartezian. Pentru Descartes, intuiția surprinde ceva simplu într-un act unic. Exemplu : „Eu gândesc” sau „Între două puncte nu trece decât o dreaptă” sunt, pentru Descartes, intuiții. Dată fiind simplitatea celor pe care le surprinde, intuiția este locul evidenței intelectuale = forma prin excelență a cunoașterii clare și distincte. Pentru Descartes nu există intuiție a calităților sensibile.

Pentru Kant, dimpotrivă, intuiția nu are nimic de-a face cu evidența intelectuală ; ea este modalitatea conform căreia „ceva este prezent în mod direct (ca acest scaun pe estradă, la îndemână). În acest sens, ea este pe de-a-ntregul sensibilă (cel puțin pentru noi, care suntem oameni, nu și pentru Dumnezeu). Lachelier recunoaște într-o notă din *Vocabularul filosofic* noutatea acestui sens al cuvântului „intuiție”¹.

2) *Discursivitatea* : la Descartes, discursivitatea = deducție și presupune intuiția, căreia se mărginește să-i organizeze transferul în etape. Exemplu : demonstrația unei teoreme. Cu puțin exercițiu, crede Descartes, e posibil să se recupereze în deducție unitatea intuiției. Critică ironică a lui Descartes la adresa celor care au nevoie de dovezi ale existenței lui Dumnezeu. Pentru Kant, dimpotrivă, discursivitatea nu este absolut deloc recuperabilă pe cale intuitivă. Ea „adaugă” ceva intuiției sensibile, și anume recurgerea la concept (substanță, cauzalitate, cantitate) ce va servi drept „regulă” spre „a gândi” intuiția. Această gândire a intuiției conform unui concept utilizat ca regulă este „judecata” în sens kantian.

Deci, atunci când Kant spune : „a gândi înseamnă a judeca”, el folosește cele două cuvinte în sens tehnic. În timp ce la Descartes a gândi este ceva comun omului și lui Dumnezeu, la Kant a gândi e măsura deficienței omului.

Logică formală și logică transcendențială

LOGICA FORMALĂ

În opoziție cu intuiția care ne dă obiectul în prezența sa imediată, intelectul nu poate decât să-și „gândească” obiectul prin concepte generale și abstracte.

¹ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1972, p. 542.

“Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Ideile (*Gedanken*) fără conținut sunt goale, intuițiile fără concepte sunt oarbe. [...] Aceste două facultăți sau capacități nu-și pot schimba funcțiunile lor. Intelectul nu poate nimic intui, iar simțurile nu pot nimic gândi. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoașterea.”¹

Dar, asemenea intuiției, intelectul e supus unor legi. Această afirmație e un postulat fundamental al gândirii kantiene în particular și al raționalismului în general. Tot așa cum studiul *legilor intuiției sensibile* a fost numit „Estetică”, studiul *legilor intelectului* va fi numit „Logică”.

1) Aceste legi ale intelectului pot presupune prezența unui obiect determinat. „Astfel, de exemplu, există un exercițiu intelectual propriu matematicii, un altul metafizicii, un altul moralei etc.” Aici regulile folosirii intelectului sunt *contingente*, „deoarece este contingent ca eu să mă gândesc la cutare sau cutare obiect la care se referă aceste reguli particulare”².

2) Dar există, de asemenea, reguli ce nu pot fi cunoscute „fără a lua în considerare obiectele particulare ale gândirii”. Aceste reguli sunt cele fără de care n-ar exista deloc gândire. Ele conțin „condițiile folosirii intelectului în general”³. Putem gândi fără să ne gândim la aceste reguli, așa cum putem vorbi fără să ne gândim la gramatică. „Cel ce vorbește fără această cunoaștere are totuși o gramatică și vorbește urmând niște reguli, dar nu e conștient de toate acestea”⁴.

În măsura în care sunt deja presupuse în intelect, astfel de reguli ce precedă orice folosire particulară a acestuia (ca regulile unei gramatici, presupuse în orice folosire a vorbirii) pot fi numite, datorită acestei rațiuni de prioritate, *a priori*. Logica generală va fi studiul regulilor *a priori* ale intelectului în general.

Critica mai face aici o distincție. Logica generală poate fi :

a) *pură* : în acest sens, ea face „abstracție de toate condițiile empirice sub care se exercită intelectul nostru, de exemplu de influența simțurilor, de jocul imaginației, de legile memoriei, de

¹ *Critica rațiunii pure*, Introducere la “Logica transcendentă”, trad. rom., p. 92.

² *Logica*, “Introducere”, Ak., IX, 12; cf. și trad. fr. de L. Guillemin, Paris, Vrin, 1982, p. 10.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, Ak., IX, 11; ed. Vrin, p. 9.

puterea obișnuinței, de înclinație etc.”¹ Aici, empiric = antropologic.

b) *aplicată*, „atunci când se ocupă de regulile folosirii intelectului în condițiile empirice subiective pe care ni le predă psihologia”². O logică generală aplicată poate merge până la a lua în considerație, așa cum va nota Husserl, folosirea cafelei sau a ortedrinei.

Dacă ținem seama de semnalmentele sale prezentate mai sus, logica generală pură este o logică *formală*. Înțelegem prin aceasta că ea codifică *a priori* demersurile gândirii discursive, făcând abstracție de orice „conținut” al cunoașterii, adică de raportul dintre cunoaștere și ceva în genul unui obiect. Fără a se ocupa deloc de condițiile în care un obiect e posibil ca obiect al cunoașterii, logica formală are drept temei această „necesitate” de a gândi, pur ipotetică, constând în aceea că, un anume lucru fiind presupus a fi adevărat (chiar dacă e fals), un alt lucru ce decurge din primul trebuie considerat de asemenea ca fiind adevărat³. O astfel de logică este, ca să spunem așa, mai puțin tetică decât ipotetică. La urma urmelor, totul se reduce la niște posibilități ce nu au nimic contradictoriu și care planează deasupra obiectului fără a-l întâlni vreodată ca obiect.

LOGICA TRANSCENDENTALĂ

În loc de a presupune că un obiect oarecare este dat, logica se poate întreba, dimpotrivă, dacă nu cumva există legi conform cărora orice obiect ar fi mai întâi posibil ca obiect al cunoașterii. S-ar putea să fie vorba aici, crede Kant, de o relație cu obiectul care trebuie să constituie și ea obiectul unei logici, adică al unei *determinări a priori*. Aspect foarte important: relația cu obiectul poate fi tema unei logici. Aceasta înseamnă că șocul obiectivității nu mai reprezintă pentru Kant un dat *a posteriori*, un fel de accident al gândirii, ci că el este *deja* conținut în însăși ideea gândirii. Deci gândirea trebuie definită *a priori* drept relație cu obiectul.

¹ *Critica rațiunii pure*, Introducere la „Logica transcendentă”: trad. rom., p. 92.

² *Ibid.*, p. 93.

³ Lachelier, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 373.

Astfel, „Eu gândesc“ (*Ich denke*) kantian nu este închis într-un fel de interioritate unde ar putea, în ultimă instanță, să fie separat de orice obiect. Numai ca relație cu obiectul este el posibil ca „Eu gândesc“. „Eu gândesc“ kantian este *a priori trans-subiectiv*. În natura sa cea mai intimă, el e deja surghiunit și ca descentrat din el însuși conform relației cu obiectul. Tocmai în această relație cu obiectul constă ceea ce Heidegger numește *subiectitatea* sa (a nu se confunda cu subiectivitatea, care ar fi închiderea lui „Eu gândesc“ într-o interioritate pură unde ar putea fi separat de obiect).

Marea noutate = revoluția coperniciană constă tocmai în faptul că poate exista o logică ce determină acest raport cu obiectul, independent de orice experiență, ca o gramatică sau o sintaxă proprie. Până la Kant, filosofia se năpustea direct asupra „lucrurilor“, fără să se mire deloc că le întâlnește. Faptul că o astfel de întâlnire are loc în reprezentare, că ea este senzație sau idee constituie ceva implicit, de la sine înțeles. Kant se străduiește, dimpotrivă, să degajeze tocmai acest element implicit, acest subînțeles permanent, spre a-l face să se desfășoare în conformitate cu întreaga bogăție pe care o implică. El readuce în ea însăși, dacă putem spune așa, o cunoaștere ce se lăsase oarecum prinsă în mod naiv în capcana obiectului, pentru a-i impune o sarcină în mod normal prealabilă, și anume aceea de a întreprinde o reflexie unică asupra condițiilor unei întâlniri posibile cu obiectul. Căci o astfel de întâlnire, exprimată atât de clar prin cuvântul obiect (*Gegen-stand*) nu cade din cer. Departe de a nu fi decât un pur „fenomen de întâlnire“, nu cuprinde ea oare în sine o anumită structură permanentă pe care trebuie mai întâi s-o descoperim, apoi s-o explorăm în profunzime până la cea mai intimă posibilitate a sa?

O astfel de logică prin care se va întreprinde tematizarea acestui „raport față de un obiect în general“ așa cum este el deja conținut cu titlu de presuposiție în orice raport față de cutare sau cutare obiect real ori numai posibil va fi, în opoziție cu logica exclusiv formală, ceea ce Kant numește *logică transcendențială*. Cuvântul „transcendental“ conține indicarea unei depășiri. Depășire spre ce? Spre obiect. Dar cuvântul transcendențial spune, de asemenea, că această depășire este *a priori*. *A priori* înseamnă o condiție de antecedentă. Logica transcendențială este așadar logica depășirii ce a avut *deja* loc, oricât de puțin aș fi acum în relație efectivă cu un obiect al cunoașterii. Un astfel de obiect

poate fi un simplu obiect al întâlnirii, precum aceste case pe care le văd când privesc pe fereastră, dar *faptul (facticitatea)* întâlnirii nu mai e o simplă întâmplare. el este o condiție permanentă ce se regăsește, *identică*, oricât de *diferite* ar fi obiectele pe care mi se întâmplă să le întâlnesc. Această prioritate indispensabilă a unei anumite permanențe tematice asupra obiectelor ce se lasă întâlnite ipotetic instituie (tetic), dincolo de orice adevăr ce se poate spune despre aceste obiecte, un domeniu de adevăr încă și mai esențial : „adevărul transcendentă care face posibil, precedându-l, orice adevăr empiric”¹ (capitolul despre schematism).

Astfel, transcendentă nu este acel ceva inaccesibil pe care pare să-l evoce indicația depășirii conținută în el. Dacă el este greu de sesizat, aceasta nu se datorează unei îndepărtări excesive, ci familiarității excesive în care ne aflăm cu el. În realitate, transcendentă nu readuce direct *οἰκადε*, „acasă”, cum spune Platon².

„Gândirea autentică nu depășește metafizica urcând încă și mai sus decât ea astfel încât s-o întreacă ridicându-se până nu se știe unde, ci, dimpotrivă, coborând în proximitatea a ceea ce este cel mai aproape”³.

Heidegger adaugă de altfel că această coborâre este „mai grea decât urcușul, mai ales atunci când, tot urcând, te rătăcești complet pe munte”⁴. El vrea să spună prin aceasta că, în general, coborârea implică confuzia pe care existențialismul o face cu atâtea voioșie între transcendentă și psihologic (Merleau-Ponty, Sartre, psihanaliza existențială etc.) Lecția criticii kantiene este, poate, pur și simplu aceea că adevărata metodă a filosofiei nu este psihanaliza existențială, ci analitica transcendentă.

LOGICĂ TRANSCENDENTALĂ ȘI ONTOLOGIE

În viziunea lui Kant, *logica transcendentă* în opoziția sa față de *logica formală* nu face decât să readucă la realitate demersul filosofic care se împodobește cu numele pretențios de „ontologie”.

¹ *Critica rațiunii pure*, Ak., III, 139; trad. fr. modificată.

² *Philebos*, 62b.

³ *Scrieri despre umanism*, trad. fr. modificată; pentru trad. rom., cf. p. 332.

⁴ *Ibid.*, trad. fr. modificată; pentru trad. rom., cf. p. 332.

Astfel, dacă la Wolff logica era doar studiul legilor gândirii pure, ontologia pretindea deja să studieze sistematic predicatele esențiale ale *ființei* așa cum pot fi ele cunoscute *a priori* de intelectul nostru. Singurul inconvenient consta în lipsa oricărei legături posibile a conceptelor prin ele însele cu ființa pe care pretindeau s-o determine. Dar, începând din momentul în care aceste concepte fundamentale – și anume substanță, cauză, cantitate, calitate, realitate, posibilitate, necesitate – nu mai sunt interpretate ca ipoteze metafizice, ci într-un sens transcendental, ele încetează să plutească în vid ; ele determină astfel condițiile *a priori* ale unui contact posibil cu obiectul. Însă atunci această transplantare va cere o remaniere a structurii lor. Dacă la Kant „Analitica conceptelor“ nu este încă, într-un anume sens, decât un fel de decalc al ontologiei wolffiene, „Analitica principiilor“, dimpotrivă, va elabora într-un mod original vechile noțiuni de cauză, substanță, cantitate, calitate etc., pentru a le adapta noii lor funcții. „Analitica principiilor“ consituie partea cea mai nouă și mai vie a *Criticii rațiunii pure*.

„Analitica transcendentală“

„ANALITICA CONCEPTELOR“

Două părți : 1) inventar ; 2) deducție.

• Inventar

Nu „prin simple tatonări“¹, ca Aristotel, va proceda Kant pentru a determina categoriile ce guvernează *a priori* ceea ce se poate numi „faptul transcendental“ (= nu de contact, ci facticitate permanentă a contactului cu obiectul). Scopul său este de a substitui simplei enumerări pe care o face în treacăt în *Disertația din 1770*², un inventar exhaustiv. Pentru a numi aceste concepte transcendente, el reia cuvântul aristotelic categorii.

Kant este, poate, singurul filosof din secolul al XVIII-lea are a dat o astfel de semnificație filosofică problemei categoriale. Contemporanii săi vedeau în ea mai degrabă o rămășiță a scolasticii.

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 100.

² Cf. § 8, *op. cit.*, p. 45. (Ak., II, 395).

La Aristotel, categoriile sunt modalitățile afirmației sau, mai bine zis, modalitățile atribuirii. Categoria acuză : *Τίνα κατηγορίαν φέρετε τοῦ ἀνθρώπουτοῦου*?¹ (Pilat). Categoria face să apară și să se înfățișeze cineva căruia îi cere să-și prezinte dovezile. La Aristotel, acuzatul este existentul însuși *τὸ ὄν* = *τὸ ὑποκείμενον* = cel ce se află deja aici. Căci, remarcă Aristotel, acesta este într-adevăr *πολλῶς λεγόμενον*, adică poate fi spus în multe feluri (*λεγεῖν*) = a vorbi = *ἀποφαίνεσθαι*). Aristotel recunoaște zece categorii : *οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, πού, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν*. Cele zece categorii epuizează *λόγος*-ul.

Kant îi va reproșa lui Aristotel că nu a izolat suficient *conceptele discursive*, singurele pentru care intelectul este „țara de naștere“, de *determinările sensibilității*, în speță spațiul și timpul, *πού, ποτέ* care țin de „Estetica transcendentă“. Dar cum să se facă un inventar complet? Necesitatea unui principiu euristic, a unui „fir conducător“² (titlul primului capitol). Cu siguranță că, după îndelungi tatonări (1770–1775), Kant își dă seama de existența unei analogii frapante între funcțiile logice ale anumitor judecăți și anumite funcții conceptuale deja recunoscute. El riscă să generalizeze. Formele logice ale judecății, așa cum au fost deja clasificate de logicieni, dau în același timp funcțiile „sintetice“ = conceptuale, care „epuizează complet intelectul și îi măsoară în întregime capacitatea“³. Ceea ce e de căutat se deduce așadar din ceva ce e deja cunoscut, independent de experiență. E suficient să se pună în legătură tabelul logic al judecăților cu tabelul conceptelor.

Drept o judecată considerată din punct de vedere logic se poate spune că ea este :

<i>cantitate</i>	<i>calitate</i>	<i>relație</i>	<i>modalitate</i>
universală	afirmativă	categorică	problematică
particulară	negativă	ipotetică	asertorică
singulară	nedefinită	disjunctivă	apodictică

Acest tabel nu are nimic kantian ; el oglindește cam pe scurt, spune Kant, „rezultatele deja încheiate [...] obținute de logicieni“⁴ = loc comun al predării logicii. Putea fi probabil găsit în manualele

¹ Evanghelia după Ioan, 18. 29 : “Ce acuzație aduceți împotriva acestui om?”

² *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 101.

³ *Ibid.*, p. 110.

⁴ *Prolegomene*, § 39; trad. rom., p. 126.

aflate în uz. Specific kantian este, dimpotrivă, faptul de a transforma aceste forme logice în determinări transcendente *a priori* ale oricărui obiect posibil. De unde tabelul kantian al conceptelor :

<i>cantitate</i>	<i>calitate</i>	<i>relație</i>	<i>modalitate</i>
unitate	realitate	substanță	posibilitate
pluralitate	neant	cauzalitate	existență
totalitate	limitare	acțiune reciprocă	necesitate

Astfel se determină în mod exhaustiv, anterior oricărei experiențe, șocul obiectivității. Triumf kantian al celei de a patra reguli din *Discursul asupra metodei*.

Deducția transcendentă

Deducție = *legitimitate*. Vocabular juridic. Kant îl subliniază. Legitimitatea unui concept se poate face prin recurgerea la experiență, de exemplu atunci când se cere intuiției să fundeze estetic validitatea conceptului de masă sau de stâncă. A legitima empiric un concept înseamnă a stabili prin experiență că el are un câmp de aplicare. Când e vorba de concepte extrase din experiență, acest fapt este suficient pentru a garanta punerea lor în circulație (deși, notează Kant, există și „concepte uzurpate, ca fericirea, soarta, care circulă, ce-i drept, cu indulgență aproape generală”¹. Ideea lui Kant că fericirea nu este nici măcar un concept).

Dar, din diversitatea conceptelor ce constituie „țesătura foarte complicată a cunoașterii omenești”², trebuie considerate aparte cele despre care am stabilit că sunt rezervate unei folosiri pure a intelectului = categorii. Într-adevăr, astfel de concepte se referă *a priori* la obiectele lor, adică „fără a fi împrumutat ceva din experiență pentru reprezentarea lor”³. Predicația sau sinteza pe care ele o instituie referitor la obiect este independentă de intuiția sensibilă. Legitimitatea folosirii unor astfel de concepte trebuie, așadar, stabilită independent de orice experiență. Dar atunci, cum să se stabilească faptul că o astfel de predicație (sinteză de

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom. p. 117.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 118.

determinări) va fi aplicată în mod legitim în cadrul experienței? Din moment ce ea este independentă de experiență, n-ar putea să-i fie străină, adică să constituie în afara câmpului experienței un simplu joc al gândirii cu ea însăși?

În cazul intuiției, unde a fost deja făcută distincția între o materie propriu-zis empirică și un nivel de puritate transcendentală, întrebarea nici măcar nu se pune. Spațiul și timpul nu sunt un joc al gândirii cu ea însăși, deoarece fără ele nimic sensibil n-ar putea să apară. Sinteza ce se înfăptuiește în ele are așadar, în mod direct, o validitate obiectivă.

Dar „ar putea foarte bine să existe fenomene astfel constituite încât intelectul să nu le găsească deloc conform condițiilor unității lui și ca totul să se afle într-o astfel de confuzie încât, de exemplu, în succesiunea fenomenelor să nu se ofere nimic care să ne pună la dispoziție o regulă a sintezei și care să corespundă prin urmare conceptului de cauză și efect, așa încât acest concept ar fi deci cu totul gol, nul și fără sens. Cu toate acestea, fenomenele nu i-ar oferi mai puțin intuiției noastre obiecte, căci intuiția nu are în nici un fel nevoie de funcțiile gândirii”¹. Deci, ceea ce în cazul esteticii este de la sine înțeles, ridică aici o problemă : „cum *condiții subiective ale gândirii* pot avea *validitate obiectivă*, adică să procure condițiile posibilității oricărei cunoașteri a obiectelor?”²

Soluția : pentru ca să existe coincidență, acord sau întâlnire a gândirii (discursive) cu obiectul său, două soluții au fost deja recunoscute de Kant în 1772 (scrisori către Marcus Herz³). Kant le reamintește în *Critica* :

1) obiectul face posibilă reprezentarea, dar atunci concordanța nu mai este decât empirică⁴ ;

2) reprezentarea face posibil obiectul, dar, dacă ea produce obiectul printr-un fel de creație, ea nu mai este discursivă, ea este intuitivă, iar noi ne aflăm în afara problemei noastre⁵.

Critica propune o a *treia* soluție : n-ar fi oare posibil ca, dacă nu-și creează obiectul, măcar să-i determine prezența, în așa fel încât să fie recunoscut ca „obiect al experienței”⁶ (*Gegenstand der*

¹ *Ibid.*, trad. rom., pp. 120–121.

² *Ibid.*, p. 120.

³ Cf. scrisoarea din 21 februarie 1772. *Correspondance, op. cit.*, p. 94.

⁴ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 122.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

Erfahrung)? Expresia are la Kant o semnificație foarte precisă, obiectul experienței este ceva mai mult decât prezență intuitivă (sensibilă). El este depășirea acelei depășiri care e deja prezență intuitivă. Spre deosebire de prezență intuitivă, obiectul experienței depășește nu numai ceea ce este doar impresie imediat resimțită (afecțiune) spre o apartenență „transcendentală” la amploarea spațială, la profunzimea temporală a unei „lumi sensibile”; obiectul experienței este, pe deasupra, eliberat de ceea ce, în simpla prezență intuitivă rămâne încă, chiar dacă e ridicat la rangul de element al unei lumi sensibile, în mod ireductibil *subiectiv*, adică relativ la dispozițiile variabile ale unui eu dat. Exemplu kantian: distincția între „judecată de percepție” și „judecată de experiență”. „Că încăperea este caldă, că zahărul este dulce, că pelinul are un gust neplăcut sunt judecăți care nu sunt valabile decât subiectiv”¹. În judecata de experiență, dimpotrivă, se cere ca validitatea să fie universală.

Deduția va consta în a arăta că doar predicățiile efectuate de intelect prin conceptele sale fac posibilă obiectivitatea obiectelor experienței, pe care simpla sensibilitate nu le poate încă garanta ca atare, deci că doar aceste predicății constituie, dincolo (*trans*) de simplele date sensibile, lăcașul experienței posibile, singurul care permite să se vorbească despre obiectul experienței.

• *Apercepția transcendențială*

Dar se poate elucida mai mult ideea că doar conceptele intelectului fac posibile obiectele experienței? Este ceea ce face Kant în mod magistral încă din prima ediție a *Criticii*. Categoria asigură, dincolo de simpla *aprehensiune* sensibilă și de *reproducerea* imaginativă, *recogniția* obiectului ca atare. „Experiența reală, care constă din *aprehensiune*, *asociația* (*reproducerea*), în sfârșit *recogniția* fenomenelor, conține în această recunoaștere ultimă și supremă (a elementelor pur empirice ale experienței) concepte ce fac posibilă unitatea formală a experienței și, cu ea, întreaga valabilitate obiectivă (adevărul) a cunoașterii empirice”². Această *recogniție* cere într-adevăr realizarea unei unități sintetice în diversitatea intuiției. „Astfel, noi gândim un triunghi *ca obiect*, când suntem conștienți de așezarea celor trei linii drepte după o

¹ *Prolegomenen*, § 19; trad. rom. p. 100.

² *Critica rațiunii pure*, ediția I, „Deduția conceptelor pure ale intelectului”; trad. rom., p. 172.

regulă conform căreia o astfel de intuiție poate fi *totdeauna* reprezentată.¹ Conceptul acestei unități, luat nu în relație cu un anume obiect căruia i se aplică, ci independent de acest obiect, deci ca o condiție a oricărui obiect posibil, este un fel de obiect = x. Mai originară decât triumghiul este deci „reprezentarea despre obiectul = x”², care e „distinctă de toate reprezentările mele”, căci am conceput-o *deja* gândind predicatele unui triumghi. „Conceptul pur despre acest obiect transcendental (care de fapt în toate cunoașterile noastre este totdeauna identic = x) este ceea ce poate procura tuturor conceptelor noastre empirice, în genere, un raport cu un obiect, adică realitate obiectivă.”³

Cum să numim condiția radicală a acestei necesități *a priori* = x presupusă în *Dawider-sein* (ființa-aici-contra) al oricărui obiect ca atare, deci care, mai originară decât orice obiect, face posibilă întâlnirea cu obiectul ca obiect? Kant o numește *conștiință* sau, reluând limbajul lui Leibniz, *apercepție*.

Cu toate acestea, o astfel de aperccepție nu este empirică; în caz contrar, cuprinsă în „curgerea fenomenelor”⁴ (Kant), ea nu ar fi decât „substanța sclipitoare și schimbătoare a duratei noastre” (Valéry). Ea depășește în mod necesar aperccepția empirică și nu poate fi decât „apercepție transcendentală” – „prezență de spirit”, spune Valéry – sau, mai degrabă, „punct de prezență pură” unde totul se reduce la „două entități în esență necunoscute: Sinele și x”⁵. Astfel, punând față în față cele două „entități” despre care vorbește Valéry, Sinele și x, aperccepția transcendentală constituie pentru Kant „puterea radicală” a întregii noastre cunoașteri. Dar ceea ce Kant subliniază cu insistență e faptul că aceste două „entități” nu sunt separabile. Ele nu au sens decât prin „corelația” lor reciprocă. Aperccepția transcendentală este în esență această corelație originară, iar fiecare dintre conceptele = categoriile sale nu este decât o funcție derivată, sau mai degrabă lăcașul originar al acestei corelații; numai în funcție de această corelație ceva va putea să curgă ca obiect spre o conștiință a cărei simplă *subiectivitate* e de acum înainte transcendată în subiectitate, această subiectitate trans-

¹ *Ibid.*, p. 141.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 147.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁵ *Variété*, I. Paris. Gallimard, 1924, p. 190.

subiectivă definindu-se prin identitatea actului de fundare a obiectivității înseși.

Această „corelație” constituie teza fundamentală presupusă de orice *sinteză* categorială sau cuprinsă în ea. Investirea (*Hineinlegen*) se află la baza oricărei puneri împreună (*Zusammensetzen*) – elementul de spontaneitate pură care nu mai datorează nimic exteriorului.

Astfel, pentru a relua cuvintele lui Valéry, prezența „conștiinței de sine”, în opoziție cu conștiința psihologică, este „prezență care nu se poate contempla, condamnată la spectacolul advers”¹.

Ceea ce Kant numește obiectul în general = x corespunde la Aristotel lui *τό ὄν* = *ὑποκείμενον* (ceea ce se află deja aici și referitor la care se poate pune un anumit număr de întrebări înaintea oricărei determinări). El nu este un obiect determinat, ci un *etwas überhaupt* = x. Interpretarea acestui *etwas* ca *Gegenstand* este kantiană, în timp ce, la Aristotel, *τό ὄν* era *οὐσία* și nu *Gegenstand*. *Critica rațiunii pure* este o reluare a lui Aristotel, dar într-un mod diferit. Poate că această diferență constă în a diferenția ceea ce la Aristotel rămâne confuz, adică acest *ὄν*. Aristotel face filosofie pe linia unei încrederi naive. Neliniște critică la Kant : la el își face apariția o problemă a obiectivității acolo unde până atunci fusese încredere. Pentru prima oară, cu Kant, chestiunea ființei divine devine o problemă. El face să se nască o neliniște critică acolo unde la Aristotel era încredere naivă.

Soluția : a percepția transcendentală, care nu există la Aristotel. Acest ceva despre care se pot spune dinainte unele lucruri, *etwas überhaupt*, își dobândește sensul prin a percepția transcendentală.

• Cele două ediții ale Criticii (1781 și 1787)

În prima ediție, pornind de la ceea ce își reprezintă ca bază a cunoașterii : sensibilul, Kant ajunge până la condiția transcendentală = corelație transcendentă, adică până la acel lăcaș intern care nu mai datorează nimic exteriorului. De aici, etajarea a trei „sinteze”, în măsura în care cunoașterea este pentru Kant, la fel ca pentru Heraclit, esențialmente adunare.

1) *Sinteza aprehensiunii în intuiție*, având deja o influență a *priori* în măsura în care ea pune în cauză spațiul și timpul.

¹ *Ibid.*, p. 191.

2) *Sinteza reproducerii în imaginație* : „Dacă aș pierde mereu din gândirea mea reprezentările precedente [...] nu s-ar putea produce nici o reprezentare”¹. Avându-și rădăcina adânc înfiptă în asociație (Hume), imaginația e, prin urmare, condiția *a priori* a reprezentării. „Nici un psiholog n-a observat [până acum] că imaginația este un ingredient necesar al percepției.”² Pentru a produce imaginea unui obiect, „pe lângă receptivitatea impresiilor, se cere ceva mai mult încă, anume o funcție a sintezei lor”³. Să notăm că, pentru Kant, această sinteză nu este numai reproductivă, ca pentru Hume, ci, spune el, *productivă*⁴. Ea dă un chip (*Bild*) la ceva ce altfel n-ar fi decât o grămadă incoerentă. La Kant, imaginația reproductivă este depășită neîncetat de o imaginație productivă sau figurativă. El își va da chiar seama că spațiul și timpul despre care a vorbit deja nu sunt poate decât niște figurații originare = poeme ale imaginației *a priori*. În cartea sa despre Kant, Heidegger consideră că imaginația *a priori* deschide poate dimensiunea care fundează tot restul, deși Kant pare s-o exileze undeva între intelect și sensibilitate. În orice caz, la Kant, imaginația nu mai este o simplă funcție empirică. Nu sub simpla presiune a datului ceva primește un chip. Pentru prima oară poate, cuvântul *Bild* (*imago*) e în întregime purificat de orice raport cu ceea ce ar fi doar *Abbild* sau *Nachbild* (imagine derivată dintr-un original). *Bild*-ul kantian își este suficient sieși, el își este sieși adevăratul original. La urma urmelor, Kant exorcizează din imagine orice pretenție de idolatrie.

În ediția a doua a *Criticii*, el va opune imaginației reproductive care „nu aparține filosofiei transcendente, ci psihologiei”⁵, „sinteza figurată”⁶ (*synthesis speciosa*) care este actul transcendent al imaginației. Geometria reprezintă triumful sintezei figurate. Alt triumf despre care nu este încă vorba : opera de artă.

3) *Sinteza recunoașterii în concept* : smulsă deja din simpla impresie de către aparența transcendentă amăgitoare a imaginației, reprezentarea nu se înfăptuiește decât ca recunoaștere a obiectului ca atare. Obiectul este prezent nu numai după chipul

¹ *Critica rațiunii pure*. „Deduția conceptelor pure ale intelectului”. ediția I; trad. rom., p. 136.

² *Ibid.*, p. 165.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* ediția a II-a; trad. rom., p. 147.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 145.

care ne privește, dacă putem spune așa, la fel cum îl privim și noi (cf. Heidegger, *Blick* [privire], *Blitz* [fulger] și *Heraclit* : *κερυνός* [trăznet]¹. *Blicken* al privirii este un *Blitzsein*. *Κερυνός* = trăznet transcendental), ci constituind o unitate a tuturor. Acest lucru presupune la rădăcina sa existența unui principiu al „afinității transcendente”² care transcende nu numai grosolana afinitate empirică a asociaționiștilor, ci chiar sinteza specioasă (doar dacă aceasta din urmă nu se înfăptuiește în el). A explica în maniera asociaționiștilor obiectul prin deprinderile subiectului cu privire la el înseamnă a uita că adevărata problemă este mai degrabă de a ști cum se face că subiectul a ajuns să aibă o anume deprindere. Faptul afinității empirice presupune, mai mult decât explică, principiul afinității transcendente.

În această prezentare a lucrurilor, originalitatea lui Kant nu e încă deplină. Vleeschauwer subliniază că această deducție cu trei sinteze își are rădăcinile în psihologia timpului³. Kant a citit *Eseurile filosofice* ale contemporanului său Tetens, care distribuie în spirit trei funcții : intuiție, imaginație și concept, distinge imaginația reproductivă și *Dichtkraft*, forța poetică „creatoare” și, numind funcțiile în exercițiul lor, folosește cuvintele „aprehensiune”, „reproducere” și *Auskenennung*, latinizat de Kant sub forma *recogitio*. Diferența față de Tetens, autor de pe urma căruia Kant profită totuși atât de mult, constă în aceea că la Kant nu este vorba de psihologie, ci de filosofie transcendentală (Husserl va sublinia în 1927 că filosofia transcendentală [= fenomenologia] admite psihologia ca „paralelă exactă”⁴).

Ediția a doua a *Criticii* (1787) înlocuiește complet prima deducție cu un alt text. Să fi crezut Kant că textul din 1781 era prea sufocat în dimensiunea psihologică? În orice caz, el pornește de la corelația transcendentală (= *Ich denke*) în loc de a se îndrepta spre ea prin etajarea sintezelor sensibilă, figurativă și intelectuală. Dispunere în paragrafe, având fiecare un titlu. De la începutul celui de al doilea paragraf – primul stabilind că o legătură nu este unificatoare decât prin presupuziția unei unități în legătură – această unitate apare ca „unitatea originar-sintetică a aperccepției

¹ *Fragmente*, B 64.

² *Critica rațiunii pure*, ediția I, trad. rom., p. 155.

³ Cf. *L'Évolution de la pensée kantienne*, op. cit., pp. 95–98.

⁴ *Meditații carteziene*. § 14 ; trad. rom., p. 63.

transcendentale¹. E vorba de corelația originară ce se stabilește spontan cu „Eu gândesc“ din acel „Eu gândesc“ și „x-ul de obiect“ care e obiectul transcendental. Categoriile nu sunt decât determinațiile *a priori* ale acestei corelații transcendente (care este, spune Kant, „vehiculul“² categoriilor : ea le duce acolo unde ele trebuie să ajungă) care nu este conștiința „mea“, ci aceea „conștiință de sine“ ce nu se definește ea însăși – cum spune Valéry – decât prin „spectacolul advers“.

Ceea ce caracterizează a doua deducție e faptul că imaginația se află ca azvârlită între intelect și sensibilitate. După cum s-ar părea, Kant s-a temut nu numai de pericolul psihologismului, ci și de a nu corupe puritatea transcendentală prin infiltrații empirice. Imaginația devine suspectă. Se poate remarca în treacăt faptul că, în intervalul dintre cele două ediții ale *Criticii*, Kant a devenit moralist (*Fundamentele metafizicii moravurilor*, 1785). Să fie morala semnul unei anumite lipse de imaginație?

„ANALITICA PRINCIPIILOR“

Este studiul aceluiași concepte cărora studiul logic al judecății a permis să li se facă inventarul și cărora deducția transcendentală le-a stabilit legitimitatea, determinându-le pe toate în mod egal drept specificații ale lui „Eu gândesc“. Să ne reamintim permanent că „Eu gândesc“ kantian nu este experiență psihologică, ci presuposiție transcendentală : „Mai originară decât omul [în sensul de : dat antropologic] este finitudinea transcendentală în el a lui «Eu gândesc»“³. Finitudine? Există finitudinea transcendentală pentru că „Eu gândesc“ este în legătură cu obiectul în general = x și nu reprezintă o instituire creatoare a unui astfel de obiect care, în acest caz, n-ar mai fi *Gegen-stand*, ci, spune Heidegger, *Ent-stand* = care a luat naștere.

Dar aceste concepte vor funcționa aici ca *principii* : *Grundsätze*. Principiu evocă aplicare la experiență. În loc de a fundamenta în bloc categoriile în „Eu gândesc“, se va distinge aici folosirea lor

¹ *Critica rațiunii pure*, ediția a II-a; trad. rom., p. 127.

² *Critica rațiunii pure*. „Dialectica transcendentală“ trad. rom., p. 313.

³ Cf. Heidegger, *Kant și problema metafizicii*, § 41^o trad. fr. de A. de Waelhens și W. Biemel, Paris, Gallimard, „Tel“, 1994, p. 285 : „Mai originară decât omul este finitudinea lui *Dasein* în el“.

de rolul lor în constituirea „obiectelor experienței”. În limbaj kantian : nu mai este vorba doar de a ști după ce reguli putem să-l legitimăm pe „a gândi”, ci în ce sens putem „subsuma” unor reguli cazurile concrete propuse de experiență. În măsura în care exercită această „subsumpțiune”, intelectul devine judecată = *Urteilskraft* (să salutăm în treacăt această apariție a eroului celei de a treia *Critici* ; dar copilul va crește, iar subsumpțiunea va îngloba gustul și inteligența vieții).

Kant opune bucuros intelectul judecății. În opoziție cu logica formală, „filosofia transcendentă” are însă caracterul particular că, în afară de regulă (sau mai curând de condiția generală a regulilor), care e dată în conceptul pur al intelectului, poate indica totodată *a priori* cazul la care urmează să fie aplicată regula¹.

Kant anunță două părți :

1) Condițiile aplicării conceptelor admit ele însele o condiție *a priori* valabilă pentru toate conceptele : schematism al intelectului pur.

2) Schematizarea conceptelor fiind studiată în general, Kant o va urmări în ramificațiile sale care vor fi în număr de patru :

- | | |
|--|---------------------------|
| - axiome ale intuiției | } principii
matematice |
| - anticipare a percepției | |
| - analogii ale experienței | } principii
dinamice |
| - postulate ale gândirii empirice în general | |

Principiile matematice sunt susceptibile de o certitudine intuitivă în mod direct : ele nu privesc lucrurile decât în prezența lor spațio-temporală, fapt ce satisface cunoașterea matematică. Aici, schematizarea este etalare *a priori* a tot ce e de cunoscut (geometria).

Dimpotrivă, principiile dinamice caută să atingă lucrurile până în *Dasein* = existența lor. Acestea vor fi principiile fizicii. Aici, schematizarea trebuie să se potrivească cu experiența.

“Orice legătură (*conjunctio*) este sau *compoziție* (*compositio*) sau *conexiune* (*nexus*). Cea dintâi este sinteza elementelor diversului care nu-și aparțin în mod necesar unele altora, ca de exemplu, cele două triunghiuri, în care este divizat un pătrat de diagonala lui, nu aparțin unul altuia în mod necesar. La fel este sinteza *omogenului* în tot ceea ce poate fi examinat *matematic* (sinteză care, la rândul

¹ *Critica rațiunii pure*. “Analitica principiilor”, trad. rom., p. 168.

ei, poate fi divizată în sinteză a *agregației* și în sinteză a *coalitiei*, dintre care cea dintâi se raportează la mărimi *extensive*, cea de-a doua la mărimi *intensive*). A doua legătură (*nexus*) este sinteza diversului, întrucât elementele acestui divers aparțin *necesar unele altora*, ca de exemplu accidentul și o substanță oarecare, sau efectul în raport cu cauza; prin urmare diversul, deși *eterogen*, e reprezentat totuși ca legat *a priori*. Numesc această legătură din urmă, fiindcă nu este arbitrară, *dinamică*, pentru că privește legătura *existenței* diversului.¹

• *Schematismul conceptelor pure ale intelectului*

“Artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii și să-i dezvăluim secretul.”²

Text dens de opt pagini, care este poate punctul culminant al *Criticii*. Cum să se subsumeze unui concept abstract un dat concret? Aceasta presupune *a priori* un minimum de omogenitate între abstract și concret. Necesitatea unei „reprezentări intermediare” care să rămână *pură* (*a priori*), fiind în același timp pe de o parte intelectuală, pe de altă parte sensibilă. Această reprezentare intermediară va fi căutată în mod natural în direcția a ceea ce există *a priori* în sensibilitatea intuitivă: spațiul și timpul. Kant acordă de la început prioritate timpului: a schematiza va însemna a lega de categorie o reprezentare a timpului.

Ca rațiune a alegerii sale, Kant se mărginește să spună că timpul constituie o condiție mai generală decât spațiul. Totuși, schema apare nu ca o simplă intuiție, ci ca „produs al imaginației”³. Este vorba, evident, nu de imaginația reproductivă, ci de sinteza specioasă sau figurativă care constituie (*bildet*) mai degrabă decât imită. Schema va fi deci diferită de o simplă imagine. Imaginea nu este încă decât un fel de lucru empiric în care lucrul dat se derealizează mai mult sau mai puțin. Schema, dimpotrivă, face din timpul însuși o reprezentare *a priori*. Ea este un fel de siaj lăsat în puritatea timpului. Un alt nume pentru acest siaj *a priori* este, poate, acela de metodă. Ideea unei metode conține în ea însăși condiția propriei desfășurări. Ca metodă, ea nu mai este, spune Lachièze-Rey, „întoarsă spre un obiect reprezentat pe care

¹ *Ibid.*, p. 189.

² *Ibid.*, p. 174.

³ *Ibid.*, p. 172.

ar fi însărcinată să-l exprime“. Ea devine „condiția intrinsecă a propriei actualizări, dinamism intern al propriei geneze“¹. Rezultă de aici, spune Kant, că „dacă pun unele după altele cinci puncte, am o imagine a numărului cinci. Din contra, când nu fac decât să gândesc un număr în genere, care poate fi cinci sau o sută, această gândire e mai mult reprezentarea unei metode de a reprezenta într-o imagine, în conformitate cu un concept, o multitudine (de exemplu o mie) decât această imagine însăși pe care eu, în cazul din urmă, cu greu aş putea-o cuprinde cu privirea și compara-o cu conceptul“². Pentru a o distinge de imagine, Kant va mai numi schema și „monogramă a imaginației *a priori*“. Schema este deci o elaborare a timpului după regula unui concept.

Să încercăm a înțelege acum, dincolo de cele spuse de Kant, pentru ce locul expresiei schematice este timpul mai degrabă decât spațiul.

1) Schema ca metodă presupune o *mobilitate* care în spațiu, dimpotrivă, ar încremeni într-o imagine. Dimensiunea *a priori* a acestei mobilități metodice e, așadar, timpul mai mult decât spațiul.

2) Din punct de vedere intuitiv, spațiul este prea concret, prea încărcat cu intuiție. Există, din contra, un fel de *sărăcie intuitivă a timpului* (o singură dimensiune față de cele trei ale spațiului) care îl apropie mai mult de concept deoarece ea nu prezintă decât o „diversitate aproape la fel de pură ca eul pur însuși“ (Hannequin)³.

Kant încheie capitolul în mod concis, indicând în limbajul timpului schemele conceptelor fundamentale. Schema substanței = permanența realului în timp ; schema cauzalității = succesiunea diversului supusă unei reguli ; schema realității = existența într-un timp determinat etc. Enumerarea nu este nici măcar completă. De unde reproșurile blânde ale lui Lachelier⁴. În orice caz, schematizarea semnifică o gândire a categoriilor după un siaj temporal *a priori*, în strânsă legătură cu determinările timpului și nu în absolut, ceea ce ne duce, de pildă, la antipodul lui Descartes, pentru care conceptul de cauzalitate nu era pe deplin el însuși

¹ *L'Idéalisme kantien*. Paris, F. Alcan, 1931, p. 353.

² *Critica rațiunii pure*, „Analitica principiilor“, trad. rom., p. 190.

³ *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, „Les principes de l'entendement pur“, Paris, Alcan, 1908, t. II, p. 260.

⁴ În *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 951.

decât dacă era gândit făcându-se abstracție de „orice înlănțuire și succesiune de cauze”¹.

Înțeles ca o condiție *a priori* a schematismului, timpul își asumă o funcție care era imprevizibilă la nivelul „Esteticii transcendente”. Timpul „formal” al „Esteticii” devine un timp mediator ce deschide conceptul spre obiect fără a-l face totuși să-și piardă natura de concept. Simetria aparentă a spațiului și a timpului e repusă în discuție.

• Sistemul principiilor

El se deduce din tabelul categoriilor. Vor exista, prin urmare, patru grupe de principii pentru care Kant găsește denumiri destul de potrivite.

– Principii matematice –

1) *Axiome ale intuiției*: acest grup, corespunzător conceptelor legate de „cantitate”, postulează *a priori* că „toate fenomenele sunt, din punctul de vedere al intuiției lor, mărimi extensive”². Consecință: determinarea matematică le este aplicată *a priori*. Interpretând lucrurile prin figură și mișcare, Descartes nu face așadar decât să se spună „axiomelor intuiției”.

2) *Anticipații ale percepției*: dar lumea nu este doar ceea ce văzuse Descartes, adică un sistem de valori geometrice în mișcare în spațiul euclidian. Corpurile fizice nu au transparența construcțiilor matematice pure, ele au pe deasupra o densitate calitativă pe care percepția o recunoaște în ele după dimensiunile culorii, sonorității, rigidității, supletei etc. Percepția nu-și primește în aparență conținutul decât de la senzație, dar în realitate ea nu se mărginește să primească, ci procedează prin anticiparea a ceea ce primește. O astfel de anticipație, care merge în întâmpinarea a ceea ce primește (calitatea) are o semnificație cantitativă. Chiar și în lumea calității trebuie făcută distincția între mai mult și mai puțin, adică e necesar să se construiască *a priori* „după regulile unei sinteze matematice”³.

Totuși, această cantitate nu mai este extensivă, ci *intensivă*. În cazul cantității extensive, diferența între cele două cantități e o a treia cantitate susceptibilă de a fi comparată cu primele două. În

¹ A. T., IX, 85; Alquié, II, p. 526.

² *Critica rațiunii pure*, „Analitica principiilor, trad. rom., p. 190.

³ *Ibid.*, p. 201.

cazul intensității, dimpotrivă, diferența dintre două intensități nu este o intensitate. Ea nu spune cum pot fi construite două cantități în funcție de *unitate*, ci mai degrabă cu cât se îndepărtează ele de zero. În cazul intensității, doar această îndepărtare poate fi interpretată numeric. „Astfel eu voi putea compune, de exemplu, gradul senzațiilor luminii Soarelui din cam 200.000 de ori lumina Lunii și-l voi putea da ca determinat *a priori*, adică îl voi putea construi”¹.

Calitatea admite deci o anumită formă de cantitate, intensitatea, care poate fi construită *a priori*. Știm *a priori* despre orice cantitate că ea va avea un anumit grad de intensitate. De unde : anticipările percepției.

În primul capitol din *Datele imediate ale conștiinței*, Bergson atacă această idee (50 pagini). Intensitatea nu este un „dat imediat”, ci rezultatul unei confuzii nepermise între calitatea pură și cantitatea extensivă. În realitate, întrebarea „cu cât?” e lipsită de sens dacă o raportăm la calitate a cărei lege este eterogenitatea pură. Noțiunea de eterogenitate e un concept bastard. Când spunem că e mai cald, comitem o greșală ; este cald în alt fel. Mai multul presupune o referință implicită la o mărime extensivă (lungirea coloanei de mercur a termometrului, numărul pașilor făcuți în direcția sobei etc.).

Pentru Kant, anticipările percepției corespund în mod natural rubricii „calitate” din tabelul conceptelor.

– *Principii dinamice* –

1) *Analogii ale experienței* : analogia semnifică egalitatea între două raporturi de mărime : $1/2 = 2/4$, deci permanența unei relații între termeni diferiți. Analogiile experienței semnifică permanența *a priori* a anumitor relații între elementele experienței. Ele corespund categoriei relației.

relație	{	categorică (fără condiție) → substanță (poziție necondiționată)
		ipotețică (sub condiție) → relație cauzală
		disjunctivă (alternativă) → reciprocitate (comunitate)

Deci, trei analogii : substanță, cauză, reciprocitate de acțiune.

a) Prima analogie : *substanță* se opune lui *accident* ; ca analogie, altfel spus ca *principiu*, *conceptul* de substanță e schematizat după un anumit saij temporal *a priori*. El semnifică pur și simplu

¹ *Ibid.*

elementul de constanță presupus de orice variație și fără de care noțiunea însăși de variație ar fi nedeterminată, deoarece nu ar mai exista referință. Deja Pascal spunea : „Când totul se schimbă, nimic nu se schimbă“.

Kant se gândește aici, evident, la *principiile conservative* fără de care fizica nu ar fi posibilă (conservarea mișcării, a masei și, mai târziu, a energiei). Noutatea constă în faptul că noțiunea de substanță, în loc să fie interpretată metafizic, adică în opoziție cu orice experiență (Spinoza : substanță = ceea ce este în sine conceput de sine) dobândește acum un nou statut : schematizată în conformitate cu o perspectivă temporală (constanță în timp), substanța a devenit o analogie a experienței.

b) A doua analogie : *relația cauzală*. Ca și conceptul de substanță, conceptul de cauză a suferit binefacerile schematizării, a fost regenerat de ea. El nu mai e gândit în absolut, ci în legătură cu o succesiune temporală concepută ea însăși ca ireversibilă. „Prin urmare, succesiunea de timp este fără îndoială unicul criteriu empiric al efectului în raport cu cauzalitatea cauzei ce precede“¹. Când o corabie plutește pe fluviu în jos, „e imposibil ca în aprehensiunea acestui fenomen corabia să fie percepută întâi în aval și pe urmă în amonte“². Apare aici un nou avatar al timpului : în „Estetica“, el era unidimensional, dar nu apărea nicidecum ca o condiție a ireversibilității. Avem impresia că, în procesul schematizării, cauzalitatea acționează asupra timpului mai mult decât acesta asupra ideii abstracte de cauză. „Cauzalitatea face presiune asupra timpului“ (Brunschvicg) care nu se dezvăluie decât cu această ocazie ca fiind ireversibil. Timpul formal este nu doar mediator, ci și *causal*. Simetria dintre spațiu și timp este din ce în ce mai mult pusă sub semnul întrebării. S-a putut chiar sublinia că atunci când cauzalitatea va deveni libertate, timpul celei de a doua analogii își va dovedi, la rândul său, insuficiența. Aflat față în față cu enigma „conversiunii“ (*Religia în limitele simplei rațiuni*), Kant pare să se îndrepte spre ideea unui timp radical ce face să se spargă în bucăți toate determinările anterioare.

c) A treia analogie : „Toate substanțele, întrucât sunt simultane, stau într-o comunitate universală, adică într-o acțiune reciprocă“³.

¹ *Ibid.*, p. 217.

² *Ibid.*, p. 211.

³ *Ibid.*, p. 222.

Această formulă marchează desăvârșirea critică a reflexiei kantiene cu privire la problema metafizică a „raportului” între substanțe, atât de mult dezbătută de la Leibniz încoace. Acțiune reală? Armonie prestabilită? După ce s-a aplecat când într-o parte, când în alta, Kant sfârșește prin a descoperi că interacțiunea atât de disputată nu este decât o „analogie a experienței”.

2) *Postulatele gândirii empirice în general*: ele corespund categoriei modalității. Kant definește cele trei noțiuni metafizice de posibilitate, realitate și necesitate cu referire la câmpul transcendent al experienței posibile.

a) *Posibilitate*: este posibil tot ce poate intra *a priori* în contextul unei „experiențe” = a-și asuma locul în țesătura structurată de categorii. Non-contradicția nu e decât o definire golită de sens a posibilului.

b) *Realitate*: realul adaugă posibilității efectivitatea unei percepții.

c) Cât despre *necesitate*, ea nu este la urma urmei decât sinteza posibilității empirice și a realității. Nu există necesitate în sine, ci doar o „necesitate empirică”.

De fapt, Kant a înlocuit dezmățul metafizic cu ceea ce el numește o „metodologie fiziologică”.

“*Dialectica transcendentă*”

Cuvântul „dialectică” e împrumutat de la Platon. La Platon, dialectic se opune lui matematic. Unei „științe” care nu are drept principii decât niște ipoteze și care, în conștință, se mărginește să „întrevadă în vis ceea ce este”, i se opune o știință care, lăsând în pace ipotezele, se ridică până la ἀνυποθέτον, la neipotetic¹.

Kant a legitimat, în „Analitica”, cunoașterea posibilă cu referire la experiență, unde nimic nu apare decât condiționat de altceva, adică în dimensiunea relativului. Funcția categoriilor e aceea de a asigura coerența internă a seriilor de condiții care nu sunt totalizabile și nu admit termeni absoluți. Dar ambiția gândirii nu se satisface doar cu atât: aceleași concepte (cauză, substanță, unitate, totalitate, necesitate etc.) care instituie contextul empiric pretind totodată să determine „dialectic” necondiționatul. Teoria platoniciană a Ideilor este pentru Kant prototipul acestei ambiții dialectice a rațiunii. Rațiunea se opune intelectului nu prin natura

¹ *Republica*, VII. 533c.

conceptelor sale, ci prin modul în care ea le folosește : folosire dialectică și nu constitutivă a experienței. În această pretenție a rațiunii de a dialectiza, Kant va demasca o „iluzie transcendentă”. Iluzia transcendentă e inevitabilă, din moment ce e fondată pe conceptele intelectului. Poate că nici nu este pe de-a-ntregul iluzorie.

Planul „Dialecticii” : pentru a aprecia folosirea dialectică a conceptelor e necesar ca ea să fie circumscrisă cu aceeași grijă ca folosirea empirică a acelorași concepte în „Analitica” (cf. *Prolegomene*, § 43¹).

Firul conducător nu va mai fi studiul formelor logice ale judecării, ci acela al formelor logice ale raționamentului = silogism. Or, observă Kant în *Logica* sa, silogismele nu pot fi împărțite decât din punct de vedere al relației². Ele apar atunci ca fiind categorice, ipotetice sau disjunctive. Deci ne putem aștepta să întâlnim trei ambiții fundamentale cu privire la necondiționat. Gândirea va încerca să le atingă :

1) În privința *inerenței*, prin postularea unui subiect absolut (silogism categoric) ;

2) în privința *dependenței*, prin totalizarea condițiilor care se cer unele pe altele după cauzalitate (silogism ipotetic) ;

3) în privința *concurenței*, prin reunirea în conceptul unei „ființe a tuturor ființelor” a ceea ce noi sesizăm în lume doar în stare de disjuncție.

În consecință : psihologie rațională, cosmologie rațională, teologie rațională³. Aceste trei părți ale „Dialecticii transcendente” nu mai urmăresc, ca la Wolff, un fir conducător empiric, ci un fir conducător *a priori*.

PARALOGISMELE RAȚIUNII PURE

Noțiunea de suflet rămâne o noțiune problematică : nu ne putem împiedica să ne gândim la ea, dar afirmarea și demonstrarea existenței sale nu se fac decât prin implicarea unor paralogisme studiate în mod amănunțit de Kant.

¹ *Op. cit.*, trad. rom., pp. 134-135

² *Op. cit.*, p. 133 (Ak., IX, 122).

³ *Prolegomene*, trad. rom., pp. 134-135.

ANTINOMIILE

În domeniul lumii, apariția sintezei cauzale se face în conformitate cu antinomiile. Acestea corespund din nou firului conducător, nu fără un anume arbitrar.

Cf. Valéry către Mallarmé : „[Lumea] care proclamă un Dumnezeu cu aceeași tărie cu care îl neagă”¹. Kant spune că antinomiile au constituit fondul gândirii sale². Hegel a fost foarte atent la acest aspect : aici, spune el, Kant a fost cel mai aproape de adevăr.

Ce dovedește existența antinomiei? Că noi ne ocupăm de ceea ce nu ne privește (cf. *Antinomia rațiunii pure*, secția a treia, „Despre interesul rațiunii în acest conflict cu sine însăși” : excelent rezumat al antinomiilor).

Kant găsește patru antinomii : două matematice (care se referă la intuiția fenomenului) și două dinamice (care se referă la fenomen în *Dasein*-ul său).

• *Antinomiile matematice*

Teză : „Lumea are un început în timp și este de asemenea limitată în spațiu”. *Antiteză* : „Lumea nu are nici început, nici limite în spațiu...”

Teză : fenomenele observate în lume admit un element simplu numai în funcție de care poate exista compunere. *Antiteză* : în lume nu există nimic atomic.

• *Antinomiile dinamice*

Teză : afirmarea unei „cauzalități libere” pentru explicarea fenomenelor. *Antiteză* : în fenomen, totul se petrece potrivit determinismului.

Teză : urcând din cauză în cauză, se va găsi o cauză primă. *Antiteză* : succesiune de cauze la infinit.

¹ *Variété*, II. Paris. Gallimard, 1930. p. 197.

² Cf. scrisoarea către Garve, 21 sept. 1798: “Nu examinarea naturii lui Dumnezeu, a nemuririi etc., a fost punctul meu de plecare. ci antinomia rațiunii pure: Lumea are un început – Nu există început etc., până la cea de a patra: Există o libertate în om – față de : Nu există libertate, dimpotrivă, totul în om este necesitate naturală; această antinomie este cea care m-a trezit mai întâi din somnul meu dogmatic și m-a condus la *Critica rațiunii pure* însăși, pentru a suprima scandalul contradicției aparente a Rațiunii cu ea însăși” (*Correspondance, op. cit.*, p. 705).

În această opoziție antinomică, punctul de vedere al tezelor poate fi numit *dogmatism* al rațiunii pure, iar cel al antitezelor, *empirism*.

– De partea tezelor, interesul ce se află în joc este un anumit interes practic (ele sunt „tot atâtea pietre fundamentale ale moralei și religiei“¹), un interes speculativ (ele ne dau o soluție definitivă²) și „popularitatea“ (ele satisfac simțul comun³).

– De partea antitezelor (empirism) : nici un interes practic, ci un interes speculativ superior. Dacă se mărginește să închidă gura dogmatismului, empirismul este o bună disciplină. Dar dacă devine el însuși dogmatism, atunci trebuie respins⁴.

Astfel, Platon (dogmatism) și Epicur (empirism) sunt blamabili în egală măsură : cel de al doilea distruge morala, cel dintâi experiența. Platonismul diminuează cunoașterea cu scopul de a educa, epicureismul este favorabil cunoașterii dar dăunează moralei.

Kant reia polemica Epicur - Platon în „Metodologia transcendentă“, unde cercetează care pot fi regulile polemicii (cf. folosirea polemică a rațiunii pure, care constă în a respinge dogmatismul adversarului).

La nivelul antinomiilor dinamice (Dumnezeu și libertatea), Kant admite că tezele și antitezele pot fi adevărate în același timp. Ne-am fi așteptat de la Kant să nu dea câștig de cauză nici unuia din cei doi combatanți, empirismul și dogmatismul. Dar severitatea critică a lui Kant a fost redusă de sirenele conformiste ale „tezelor“. El nu dă dreptate tezelor împotriva antitezelor. După ce spusese la început că lupta e zadarnică, el spune acum că, în fond, ambele au dreptate. Tezele și antitezele se împacă : ele nu se situează pe același plan.

IDEALUL RAȚIUNII PURE

De acum înainte, Kant își poate da frâu liber bucuriei în teologia transcendentă, deoarece a salvat deja „lucrurile în sine“.

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 403.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, pp. 404–405.

El începe prin a codifica dovezile speculative ale existenței lui Dumnezeu. Două dovezi experimentale : a) dovada teleologică : ordinea dovedește orânduirea ; b) dovada cosmologică : existența lumii presupune o cauză ; în sfârșit, o dovadă *a priori* : dovada ontologică.

Această a treia dovadă este cea mai interesantă, deoarece ea este presupusă în celelalte două. Argumentul ontologic îl presupune pe Dumnezeu în perfecțiunea și infinitatea sa : despre acest lucru se vorbește prin alunecare și în celelalte două dovezi. Ordinea și cauza ar putea să nu dovedească decât existența unui demiurg.

Kant numește „cartezian“ argumentul ontologic pe care îl respinge. Este de fapt argumentul sfântului Anselm (alunecare de la idee la ființă), în timp ce la Descartes e vorba de alunecarea de la esență la existență. Argumentul ontologic e un simplu fals în scriere.

Dar, în mod inevitabil, aceste idei pe care nu ne putem împiedica să le formăm, aceste iluzii ale rațiunii care își dovedesc lipsa de sens nu sunt totuși niște pure fantome :

1) În discuția despre antinomiile dinamice, am observat deja că două dintre ele ar putea foarte bine să constituie „speranțe“.

2) Toate ideile au de asemenea un uzaj pe care Kant îl numește „regulativ“, în opoziție cu uzajul „constitutiv“ al categoriilor. Toate semnifică, într-adevăr, aspirația spre o sinteză din ce în ce mai amplă, spre o unitate din ce în ce mai completă în domeniul cunoașterii. Cf. la sfârșitul „Dialecticii transcendentele“ : „Despre folosirea regulativă a Ideilor rațiunii pure“.

Când face ipoteze, fizicianul este foarte adesea călăuzit de presentimentul unei armonii a lucrurilor ce depășește nivelul simplelor categorii. Kant introduce aici toate „maximele subalterne“ pe care Leibniz le folosea într-un mod atât de imprudent dogmatic (economie, simetrie, continuitate).

Această funcție regulativă, această „folosire regulativă“ a ideilor aparține în fapt rațiunii. Câțiva ani mai târziu, Kant va considera că rațiunea este suficient de ocupată cu folosirea sa practică. El o va debarasa de funcția sa regulativă, transferând-o *judexării* (deja distinsă de intelect și de rațiune în „Analitica principiilor“). De unde a treia Critică, aceea a *judexării*. Elaborarea „judexării determinante“ din „Analitica“, drept „judexată reflectantă“ marchează tocmai acest transfer de atribuții.

Notă : care sunt cele două domenii diferite în care tezele și antitezele celor două antinomii dinamice ar putea fi de asemenea reunite? Acestea sunt fenomenele și lucrurile în sine (*noumen*). E vorba despre două specii de lucruri? Nicidecum. „Lucrul în sine, spune Kant, nu e un alt lucru, ci o altă relație cu același lucru”¹. Ce relație? Relația cu intuiția creatoare a lui Dumnezeu, cu o viziune care e creație a lucrului a cărui viziune este, în timp ce la om intuiția este doar receptivă.

Aici se află diferența dintre Kant și predecesorii săi : aceștia vroiau să participe, asemenea lui Platon, la ceea ce în Dumnezeu e creație – sau măcar viziune. Dar ei au „aprins torța misticismului”².

Nu există fenomene și, în spatele lor, lucrurile în sine, ci există două relații diferite cu același lucru. Recunoașterea lucrului în sine este pur și simplu recunoașterea existenței lui Dumnezeu : este postularea unei intuiții pe care o are Dumnezeu. Libertatea mea e, prin urmare, modul în care mă vede Dumnezeu. Lumea lucrurilor în sine nu este o lume ascunsă, ci este punctul de vedere al lui Dumnezeu.

Dar toate acestea se vor schimba atunci când Kant va considera că interesul principal al omului nu mai e speculativ, ci practic. Din acel moment, viața morală este un document al absolutului care dovedește că noi aparținem absolutului. Întregul idealism post-kantian decurge din această prezență a absolutului. Viața morală nu consituie o reflectare a absolutului, ea este prezență a acestuia : legea morală e tot ce avem de la Dumnezeu.

Cf. Hegel : „Absolutul este cu noi”. Noi suntem *uluși*. Hegel a pornit de la experiența acestei uluirii, iar pentru el, ca și pentru Kant, nu există nici o transparență a absolutului (*Erinnerung*-ul său se opune lui *μύησης* platoniciană, care ne duce cu gândul la transparența absolutului).

Dar, pentru Kant, absolutul rămâne un *eveniment* (suspendat în imobilitate), în timp ce pentru Hegel el este o *venire*, un calvar ce continuă. Prezența absolutului devine din ce în ce mai mult conștiință.

Platon : invitație de a intra în transparență ; Kant : probă de prezență ; Hegel : ascensiune a unei apariții.

¹ *Opus postumum*, trad. fr. de F. Martv, Paris, PUF, 1986, p. 144 (Ak., XXII, p. 26).

² Cf. *Sur un ton de grand seigneur*, Ak., VIII, p. 392, notă.

Morala : prin ce folosire de sine devine omul pe deplin om? În opoziție cu animalitatea instinctului și cu tendința de a rezolva toate problemele prin facilitatea automatismului, morala semnifică, dimpotrivă, că ne punem o problemă și că ne străduim să-i găsim o soluție. Să ne facem o problemă din folosirea propriei vieți. Aici, două aspecte fundamentale, remarcate deja de stoici :

1) evenimente de suportat, ceea ce Epictet numește *τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν* „ceea ce nu depinde de noi“ ;

2) acțiuni de înfăptuit *τὰ ἐφ' ἡμῖν* „ceea ce depinde de noi“¹.

Toate *Cugetările* lui Marc Aureliu, de pildă, se învârt în jurul acestei duble probleme : cum să-ți asumi, ca om, inevitabilul, cum să îndeplinești funcția pe care o atrage după sine calitatea de om? Răspuns : „Impasibilitate (ataraxie) față de evenimentele ce rezultă din cauze exterioare, dreptate în operele a căror cauză provine de la tine“².

Anticii au dezvoltat primul punct, adică atitudinea față de inevitabil, cu o predilecție particulară. S-ar părea uneori că partea cea mai importantă din ceea ce ei numeau înțelepciune era de a ști cum ne putem asuma partea noastră de fatalitate, deoarece în orice eveniment, fie el brutal sau exterior, rămâne ceva în puterea noastră, și anume gradul de importanță pe care i-l acordăm. *Χρησις παντασίων* (Epictet), „folosirea reprezentărilor“ depinde de noi înșine. În acest sens, chiar și scepticismul este în mod fundamental o morală, căci el refuză să atribuie valoare la ceea ce se petrece printr-o suspendare a judecății și încetează astfel să fie prada inevitabilului.

Dar dacă a ști să suporti este un lucru bun și face parte din înțelepciune, a ști să acționezi e un lucru și mai bun încă. Aceasta este cealaltă față de moralei. Avem nu numai un destin de asumat, ci și o destinație de atins. Pentru Kant, adevăratul obiect al moralei va fi mai degrabă a doua problemă, aceea a conduitei acțiunilor noastre.

În fața cărei situații se află Kant? Două direcții fundamentale :

¹ Cf. *Manuel*, I, în *Les Sciences*, Paris, Gallimard, col. "Bibl. de la Pléiade", 1962, pp. 1111-1112; cf. și *Entretiens*, I, I. ibid., pp. 808-811.

² *Cugetări*, cartea IX, 31.

Moralele naturii
(*hedonism și utilitarism*)

Începând cu Epicur, și chiar mai înainte, se admite că fundamentală în om este atracția pentru plăcere și repulsia pentru durere. Să fie aceasta baza pozitivă pe care se poate întemeia morala? La rândul lor, animalele posedă și ele cele două tendințe. Acestea nu au nimic care să fie specific uman. Dar, spunea Epicur, animalele nu sunt oare cele mai „naturale“ dintre toate ființele? Noi, oamenii, suntem sofisticati.

Desigur, filosofia și religia sunt de acord spre a condamna aceste două orientări ca principii ale corupției și așează morala ca obstacol între om și plăcere. Acest refuz al plăcerii = datoria, virtutea. Dar, pentru Epicur, tocmai aceste virtuți pompoase nu sunt decât niște iluzii de care trebuie să ne debarasăm. După el, omul este un animal mistificat, în special prin dorința sa de a se afișa, prin gustul său pentru ostentație. Omului îi place să ne convingă că este mai presus de animal. Îi place să uimească și să se uimească prin fastul virtuții.

Hedonismul e o probă de pozitivitate ce ne salvează de mistificări. În realitate, nu poate exista alt principiu solid în conduita umană decât căutarea plăcerii.

A se deosebi două aspecte :

HEDONISMUL PUR

Aristip din Cyrene : a te bucura la maximum de clipa prezentă. Dar moraliștii plăcerii nu întârzie să-și dea seama că plăcerea este un vânat care fuge. Nimic nu e mai periculos decât a căuta plăcerea cu o precipitare necugetată. Hedonismul este mai puțin o filosofie a plăcerii, cât o filosofie a insecurității sau a imprudenței. Imposibilitate de a garanta prin reguli generale o instalare în fortăreața plăcerii. Incompatibilitate între noțiunea de plăcere în sens strict și morala ca un corpus de reguli. De unde epicureismul = ideea de a trata plăcerea după regulile ce permit s-o atingem în mod sigur. Dar atunci, reșezare a lui pro și contra. Scopul vizat, plăcerea, se va da înapoi, dacă putem spune așa, în fața mijloacelor, și astfel filosofia plăcerii va da naștere, paradoxal, unei adevărate asceze. Epicureismul este mai puțin o filosofie a

plăcerii cât o filosofie a prudenței în căutarea plăcerii. Nu e vorba de a ne lăfăi în plăceri, ci de a ne instala în mod stabil în plăceri. De unde operațiile lui Epicur, care constau în a extenua noțiunea de plăcere, în a căuta starea celui ce nu mai este cuprins de dorință. Clasificare a dorințelor: plăceri naturale și necesare, plăceri naturale și care nu sunt necesare, plăceri care nu sunt nici naturale, nici necesare. E vorba de a fixa căutarea pe axa dorințelor naturale și necesare, permițându-ne cel mult o infracțiune ușoară. Morala severă, ascetică, dar care oferă stabilitatea în plăcere: omul devine *ισόθεος*, „egalul zeilor“ și dobândește *αὐτάρκεια*. Cu puțin timp înaintea morții sale, Epicur scria că, în pofida suferințelor îndurate, a cunoscut beatitudinea datorită amintirii plăcerilor trecute. De unde maxime rigoriste: *Βέλτιον εἶν εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν*¹. Sub forma tehnicilor plăcerii, Epicur reușește să reabiliteze interdicțiile moralei tradiționale. Hedonist în teorie, el ajunge să fie sobru și virtuos în practică. În loc să deducem virtuțile din principiile transcendentale, cu mare vâlvă și osteneală trebuie să le considerăm ca mijloace de a atinge plăcerea.

Influență puternică a epicureismului în Antichitate, mai ales la oamenii de rând cărora, de altfel, li se adresa Epicur. Scrisorile către discipolii săi au un ton simplu, grav și religios. Cf. de asemenea tonul lui Lucrețiu, care a vorbit ca un mântuitor. Lucrețiu se gândește mai puțin să caute plăcerea, cât să exorcizeze demonii, cele două spaimе fundamentale, teama de zei și teama de moarte: „*Diffugiunt animi terrores, moenia mundi...*“². Prin materialism, Lucrețiu vrea să facă din om un om fără teamă.

UTILITARISMUL: BENTHAM ȘI MILL

Bentham: valoare acordată egoismului. Oamenii se ocupă prea mult unii de alții. Pentru Bentham, egoismul e de dorit deoarece este opusul fanatismului. Plăcerea este un maximum de căutat. Morala e redusă la o deontologie = ceea ce trebuie făcut.

¹ *Scrisoarea către Menecceu*, 135: „E mai bine să fii nefericit raționând bine decât fericit raționând prost“.

² *De vera natura*, III, versul 16. Paris. Les Belles Lettres. 1920. t. I, p. 90. trad. A. Ernout: „[...] spaimеle spiritului se risipesc, zidurile lumii noastre (se dau la o parte)...“

Mill : diferență față de Bentham. El nu neagă conștiința morală, căreia îi găsește o geneză empirică. El arată cum, pornind de la dorința fatală, s-a produs ceva de genul conștiinței morale. Plăcerile nu sunt o problemă de cantitate, ci una de calitate. „E mai bine să fii un Socrate nemulțumit decât un porc mulțumit”¹. Mill afirmă că utilitarismul este adevărul creștinismului.

Moralele perfecțiunii

Punctul de vedere opus : a refuza însuși principiul ce stă la baza moralei lui Epicur : omul nu trebuie să-și urmeze înclinația naturală (cf. Pascal) ; adevărata natură a omului nu se află în posedarea plăcerii. Viața autentică constă într-o stare de adecvare și de armonie, mai esențială ființei noastre decât cea înscrisă în experiența plăcerii. Plăcerea nu exprimă decât o relație de fapt între natura noastră și natura anumitor obiecte. Morala plăcerii face din om o ființă de întâlnire, sortită fortuitului. Armonia omului și a lumii nu trebuie căutată în relațiile de întâlnire. Există alte relații, mai esențiale. Există la om un fond care se definește prin relația cu anumite constante. E vorba de a căuta aceste constante fundamentale ce nu apar în contextul experienței. Întorcem atunci spatele experienței. E vorba de a găsi o stare de adecvare la aceste constante de bază cărora omul le este tributار prin naștere = morale ale perfecțiunii, implicând o metafizică. Moralele vor fi diferite după metafizicile a căror expresie sunt. La Spinoza, de exemplu, *Etica* este o metafizică : este vorba de a fi. Cel ce a intrat în transparența ființei a intrat prin aceasta chiar în morală. Raportul dintre absolut și om îl angajează pe acesta din urmă într-o mimică. Omul e un mim al absolutului.

Punctul de vedere al lui Kant

Care este poziția lui Kant?

1) Kant este esențialmente moralist : „Marea problemă este totdeauna morală”². El nu merge de la *Critica rațiunii pure* la *Critica rațiunii practice*. Are în orice moment preocupări morale. Educație pietistă. Pietismul fondat de Spener, se dorește o reînnoire a luteranismului. Pentru acesta din urmă, credința este cea care salvează. Justificare a omului prin credință, la Luther.

¹ *L'Utilitarisme*. Paris. F. Alcan, 1914, p. 18.

² Cf. *Leçons de métaphysique*. trad. fr. de Monique Castillo. Paris. Le Livre de poche. 1993, p. 376.

Luteranismul nefiind sclerosat, Spener readuce credința înspre caritate. De la început, Kant s-a orientat spre caritatea activă și nu spre arsenalul dogmelor. Nu trebuie să ne rugăm, ci să urmăm voința lui Dumnezeu. Adevărata rugăciune e datoria. De unde insistența lui Kant asupra acțiunii bune.

2) Pe de altă parte, Kant se opune radical empirismului. Nu de partea plăcerii trebuie căutate fundamentele moralei. El caută o morală pură. Opoziție între practic și „patologic” : practicul nu atinge demnitatea morală decât în măsura în care el se eliberează pe patologic (ceea ce, cu siguranță, e foarte dificil).

Se orientează așadar Kant spre morala perfecțiunii? Nicidecum. Dacă morala plăcerii i se pare demnă de ură, morala perfecțiunii i se pare echivocă.

Aceasta, deoarece acela care a intrat în transparența absolutului nu se poate împiedica să acționeze conform mimetismului perfecțiunii. Dar, pentru Kant, este vorba aici de un mimetism automat, involuntar, lipsit de orice merit fundamental. El înseamnă abolirea a ceea ce este viață în viața morală. E o soluție facilă care îl escamotează pe *sich empor arbeiten*, „a se ridica prin muncă”, esențial pentru morală. A te instala în transparența absolutului înseamnă a te condamna la o mutilare morală. Înseamnă a dizolva acțiunea în cunoaștere. Pentru Kant, problema esențială a moralei este *πράξις* și nu teoria (în timp ce pentru Plotin, *πράξις* e o *σκιὰ θεωρίας* o umbră, o slăbire a teoriei). Deci, punere în gardă împotriva ideii unei perfecțiuni în care n-ar fi de ajuns să intrăm pentru a ne „converti” (în sens platonician).

Pe de altă parte, conceptul de perfecțiune este foarte echivoc, teribil de ambiguu, căci el nu se determină pe sine decât printr-un cerc vicios. Când se definește perfecțiunea, s-au introdus deja pe furiș în acest concept calitățile morale, adică morala ce se pretinde a fi dedusă din el.

Cum să abordăm problema morală? Din punct de vedere fenomenologic, chiar la nivelul actului moral. Ce se întâmplă când omul acționează moral? Moralitatea trebuie sesizată acolo unde ea se ivește, fără a se încerca definirea binelui prin metafizică. Trebuie încercat să se degajeze principiile moralității printr-o metodă analitică, pornind de la observarea faptelor de moralitate. Trebuie privit nu înspre filosofi, ci înspre oamenii care fac binele.

Cf. Alain : „Kant : acest profesor de geografie care, într-o bună zi, a vrut să afle ce este un om cinstit cu o judecată de pantofar“¹.

Ce descoperim, dacă studiem conștiința morală populară? Că ea judecă oamenii după modul în care aceștia se comportă și nu în funcție de arierplanul metafizic prin care ei se justifică. Ea judecă nu după opinii, ci după genul de om ce se revelează atunci când se trece la acțiune. Cf. prima frază a primei secțiuni din *Întemeierea metafizicii moravurilor* : „Nimic nu poate fi considerat bun fără rezerve, cu excepția voinței bune“ = faptul de a acționa bine. Voința nu se opune aici acțiunii : este același lucru. Binele e corelativul acțiunii.

Ce înseamnă așadar a acționa bine? A-ți face datoria. Kant crede că această noțiune de datorie, așa cum este ea prezentă în spiritul celor umili, e capitală.

Dar ce implică noțiunea de datorie? Ea presupune două elemente aparent contradictorii :

1) Indicarea unei legi care să poată fi reprezentată ca valabilă pentru toți. Există, în toate circumstanțele, o conduită de urmat care este cea bună. Această lege se limpezește printr-o elucidare rațională. Ea e tot atât de puțin misterioasă în esența ei ca o lege a naturii. Concept univoc. „Datoria face parte dintre lucrurile proxime, cele asupra cărora nu există nici o îndoială“ (Claudel). Deci Rousseau s-a înșelat – „Conștiință, instinct divin...“² – atunci când s-a refugiat în obscuritatea sentimentului.

2) Dar simplul fapt că te supune unei legi nu este suficient pentru a defini morala. Trebuie ca supunerea la această lege să fie lipsită de orice constrângere. Noțiune de libertate (*Critica rațiunii practice* : nu „Estetică“ ci „Analitică“ și „Dialectică“).

Nu se vorbește de datorie decât cu privire la anumite obstacole de depășit. Legea morală nu apare ca datorie decât atunci când ea se opune înclinațiilor naturale. Conceptul de datorie nu este fondator al moralei, dar e foarte util din punct de vedere pedagogic, pentru a face să se înțeleagă ce este moralitatea. În realitate, e posibil ca moralitatea să fi transcendat datoria. Exemplu : sfințenia ; e o stare de moralitate dincolo de datorie, dar e tot moralitate. Sfințenia nu e transmorală (diferență față de

¹ *Histoire de mes pensées*, în *Les Arts et les Dieux*. Paris. Gallimard. “Bibl. de la Pléiade”. 1958. p. 97.

² *Emile*, în *Oeuvres complètes*, Paris. Gallimard, 1969. t. IV.. p. 600.

Kierkegaard, pentru care vocația particulară a lui Avraam este transmorală). Cât despre datorie, ea presupune un conflict (conflict ce nu există la sfânt). Datoria nu este, așadar, legată de esența moralității. Dar datoria este lucrul cel mai răspândit.

A găsi principiul moralei va fi dificila problemă a unirii libertății cu legea.

1) În *Critica rațiunii pure* Kant stabilește în legătură cu antinomia posibilitatea teoretică a unei libertăți absolute care se epuizează într-un act atemporal ce se confundă cu fundarea unui caracter. Pe această libertate absolută se întemeiează o libertate practică – supunerea față de o lege independent de orice atracție sensibilă. Fundamentul libertății practice este libertatea inteligibilă. Dar legătura între cele două rămâne destul de exterioară. Posibilitatea de a fi subiect al legii morale semnifică faptul că libertatea a hotărât astfel, în absolut, dar între cele două stări nu există legătură intrinsecă.

2) *Întemeierea metafizicii moravurilor și Critica rațiunii practice* : etapă decisivă. Kant se orientează din ce în ce mai mult dinspre această disociere între ideea transcendențială și ideea practică a libertății spre ideea unei legi care ar fi realizarea imanentă a libertății înseși. Tocmai prin faptul că suntem liberi vom fi legați de lege : supunerea față de legea morală ar fi însuși actul libertății. A ajunge să arăți că libertatea absolută, pe de o parte, și legea practică, înconștientă, pe de alta, sunt reciproce, ar însemna să rezolvi problema. Legea nu ar mai fi restrângere a libertății, ci plenitudine a adevărului libertății la sine.

Dar în ce condiții o lege poate apărea ca un mod de adevărat a libertății la sine?

În această problemă, *Critica rațiunii pure* va avea rolul de călăuză, deși este vorba de adevăr și nu de libertate. După cum am văzut în *Critica rațiunii pure*, adevărul nu e adevărat din exterior, prin conformitatea sa cu un lucru dat, el este adevărat din interiorul său, în mod intrinsec, „numai cu condiția de a nu conține nimic mai mult decât este necesar unității sintetice a experienței în genere”¹. Nu s-ar putea întâmpla, tot așa, ca o maximă a acțiunii să fie lege nu ca urmare a unei adevăruri externe, ci cu condiția de a nu conține nimic mai mult decât îi este necesar

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 186

raționalității unei maxime în genere, adică posibilitatea pură și simplă de a fi explicitată ca o lege universală și necesară?

Să presupunem deci o maximă care să fie rațională nu datorită adecvării sale la o ordine superioară, ci datorită chiar adaptării sale la însuși conceptul de lege. Raționalitatea se află în ea nu ca urmare a unei întâlniri fortuite, ci în interiorul posibilității sale celei mai intime, fără a datora nimic cuiva din exterior. Iar atunci această interioritate n-o întâlnește oare pe aceea gândită de noi în conceptul de libertate?

Am construit deci ideea unei libertăți care, departe de a nu-și realiza esența decât eliberându-se de o lege, o realizează, dimpotrivă, prin însăși apariția legii. „Libertatea și legea practică necondiționată se referă deci reciproc una la alta”¹. Am construit astfel ideea unei autonomii a voinței, a cărei formulă practică se poate scrie în felul următor: „Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată oricând valora în același timp ca principiu al unei legislații universale”².

Din acest moment, *principiul moralei este autonomia voinței*³.

OBSERVAȚII

1) Să fie oare originea acestei idei strict kantiană? Kant a putut observa această noțiune citindu-l pe Rousseau: „Supunerea față de o lege pe care ți-ai prescris-o înseamnă libertate”⁴. Dar Kant interiorizează problema pe care Rousseau o trata pe plan politic. El readuce conceptul de autonomie de pe planul politic pe planul interior al moralității.

2) Reproș făcut lui Kant: de a fi extrem de vag. Exemplele sale nu sunt niciodată pe deplin convingătoare. Acționează întotdeauna astfel încât, dacă adopți poziția legiuitorului, să poți integra această maximă în sistemul de legi universale pe care vrei să-l stabilești. Protestele lui Hegel: moralismul kantian plutește deasupra faptelor. Moralitatea nu poate fi despărțită de moravuri.

¹ *Critica rațiunii practice*, „Analitica”, cap. I, 6, notă: trad. rom., p. 117.

² *Ibid.*, 7, p. 30, trad. rom., p. 118 și *Intențierea metafizică a morărilor*, secțiunea a doua, trad. rom., p. 24.

³ Cf. anexa I. „Libertate și autonomie la Kant”.

⁴ *Contractul social*, I, 8.

Kant instituie o ezitare perpetuă : el indică proba la care trebuie să ne supunem, însă nu ne dă cheia.

Morala kantiană nu are drept scop facilitatea ; ea este o exortatie de a ne supune unei discipline severe. La aceasta se adaugă ideea kantiană că poate nici o acțiune bună nu a fost înfăptuită vreodată în lume. Nu vom fi încetat niciodată să umblăm cu șiretlicuri față de noi înșine. Orice maximă se poate explica altfel decât prin scrupulul de a nu ne supune decât unei legi universale. Nu există nici o acțiune care să nu prezinte nici un avantaj. În consecință, omul cinstit se frământă. El are întotdeauna o îndoială cu privire la sine, fapt ce îi impune să-și sporească vigilența, să refuze tihna și tentația de a se lăsa pradă somnului. Dar : „Numai coborârea în infern deschide căile apoteozei“ (Hamann). Astfel, morala lui Kant e o morală *exigentă*. Este o excitare la rigoare. Nu fii niciodată sigur și reflectează mai mult!

3) Cum poate un asemenea edificiu de concepte să ajungă la o acțiune? Trebuie ca sensibilitatea să fie interesată de aceasta. Necesitate de a găsi un sentiment special, sentimentul respectului, care se produce în punctul de incidență al legii morale asupra conștiinței. Dar sentimentul nu este nimic altceva decât empiricul, „patologicul“ (= pasionalul). Cum să fie interesată sensibilitatea de legea morală, fără a altera puritatea acesteia?

Or, dintre toate sentimentele, respectul contrastează cu toate celelalte : el este tocmai mediatorul între legea morală și realitatea practicii (cf. *Întemeierea metafizicii moravurilor*). El este un sentiment nepatologic. Nu e reacția conștiinței la niște impresii făcute asupra organismului, ci se produce în punctul exact de incidență a legii morale asupra conștiinței umane. El este creat prin el însuși, în mod autonom. Deci, în sentiment, există o posibilitate de puritate.

Existau până acum două facultăți superioare ale omului, intelectul și voința. Sentimentul era ceva animalic. Dar, prin intermediul respectului, și cu toate că a respins estetica rațiunii practice, iată-l pe Kant regăsind un alt fel de estetică. Această nouă estetică nu servește la primirea de date, ea este mai degrabă un schematism. Împingând lucrurile mai departe. Kant va constitui o a treia *Critică* în care natura umană va fi studiată sub cel de al treilea aspect al său : sentimentul. Un sentiment care, la acest grad de demnitate, comportă un *a priori* : sentimentul estetic. Respectul deschizându-i ochii, Kant descoperă că în sentiment

poate exista ceva pur. Omul este în același timp animalic și spiritual : doar cu această condiție el are gust. Vom regăsi respectul în „Analitica sublimului“.

CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE

Apare în 1790. Dintre toate cărțile lui Kant, este cea care s-a bucurat de cel mai mare succes. Se întâlnesc în ea teme foarte diverse, cărora Kant nu le-a putut face loc în primele două Critici.

Prima temă : finalitatea

Critica rațiunii pure e nemiloasă cu ideea platoniciană a unei lumi inteligibile, a cărei rațiune ultimă ar fi o rațiune a perfecțiunii : *ποθέτον*, neipotecul care este *ἀγαθόν*, Binele. Aici se află fondul întregii metafizici clasice. La Platon, lumea inteligibilă e reglată de *ἀγαθόν*. La Aristotel regăsim o idee aproape similară : lumea apare ca o ierarhie de forme, deoarece există o prezență divină. Astfel, devine dominantă ideea unui *τέλος*, a unei desăvârșiri. De unde concepția teleologică.

Există, după Kant, o posibilitate care nu numai că nu este contradictorie, dar, mai mult chiar, răspunde unei nevoi a rațiunii. Dar credința că ne putem transpune prin intuiție în lumea inteligibilă rămâne totuși un „iluminism extravagant“. Doar intuiția divină, creatoare a ceva a cărui intuiție este, poate fi coextensivă adevărului lumii inteligibile. Intuiția omului nu este doar sensibilă, iar intelectul nostru nu e discursiv ; în nici un moment el nu poate fi „prototipic“, adică să aibă cunoașterea teleologică a lumii inteligibile. La Kant, finalitatea este exclusă din tabelul categoriilor intelectului ; omul nu poate decât să buchisească fenomenele după regulile intelectului discursiv.

Dar finalitatea nu e o fantezie a imaginației. Ea este „idee a rațiunii“ și în acest sens nu este folosită constitutiv, cum se întâmplă cu categoriile intelectului, ci regulativ. Aceasta înseamnă că ea reprezintă pentru rațiune un ideal care îi amintește în același timp limitele sale și necesitatea unui efort permanent. Dar, în *Critica rațiunii pure*, această idee de folosire regulativă este expulzată într-un supliment la „Dialectica transcendențială“, unde Kant enunță pe scurt trei principii :

- principiul omogeneității diversului sub genuri superioare
→ unitatea cunoașterii;
- principiul varietății omogeului sub specii inferioare
→ specificarea cunoștințelor;
- principiul afinității tuturor conceptelor „ordonă” trecerea graduală de la o idee la o idee apropiată, mai precisă și mai adecvată¹ (cf. de la Ptolemeu la Kepler : trecerea de la cercuri la elipse în cursul planetelor²).

Acestea sunt principii *a priori*, supoziții transcendente, independente de posibilitatea experienței. Astfel, s-ar părea că există alte principii decât acelea ale experienței posibile, care ne invită să facem cercetări și care nu sunt prevăzute în tabelul categoriilor.

Critica rațiunii practice, dimpotrivă, pune energic accentul pe finalitate. Dar aici, ea este determinată numai cu referire la condiția și la voința umană. E vorba de conduita practică a acțiunii. Singura teleologie pozitivă e morală. Însă problema este reluată : căci voința e menită să-și realizeze scopurile în lume. Or, *Critica rațiunii pure* a sortit lumea determinismului. Există o prăpastie, spune Kant, între aceste două concepții. Cum sunt posibile atunci finalitatea rațiunii practice și libertatea sa într-o lume supusă determinismului? Iată problema de rezolvat. De aceea Kant scrie într-o scrisoare³ că o filosofie completă trebuie să aibă trei părți și nu două : filosofia teoretică (*Critica rațiunii pure*), teleologia, filosofia practică (*Critica rațiunii practice*).

A doua temă : sentimentul

Kant e un om al secolului al XVIII-lea și, fără îndoială, profund sentimental el însuși. Acesta este negreșit motivul pentru care manifestă atâta neîncredere cu privire la sentiment. Începând din 1770, el crede că sensibilitatea nu este ceea ce a făcut din ea empirismul : forme *a priori* ale sensibilității (spațiul și timpul) ; „Estetica transcendentă” e posibilă. Apoi, în *Critica rațiunii practice*, el spune că e nevoie de un sentiment pentru a pune acțiunea în mișcare : și anume de respect, sentiment pur și autonom, a cărui condiționare este *a priori* și nu *a posteriori* („patologică”). În sfârșit,

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 514.

² *Ibid.*, p. 516.

³ Scrisoarea către Reinhold, 28 decembrie 1787 (Ak., X, 514-515); *Correspondance*, op. cit., pp. 308-309.

interes foarte viu și constant pentru sentimentele de frumos și de sublim, care se deosebesc la început de celelalte prin gradul lor : ele sunt „mai delicate“ (cf. lucrarea din 1764 unde Kant face un studiu antropologic, lipsindu-le total de *a priori*). În *Critica rațiunii pure* Kant este încă foarte sceptic în privința posibilității de a face din aceste sentimente estetice legi raționale *a priori* : „ele au doar o sursă empirică“ ; estetica nu poate avea o semnificație transcendentă, ci doar una psihologică. În ediția a doua a *Criticii rațiunii pure* (1787), el începe să-și schimbe părerea : „[ele] sunt, în ce privește izvoarele lor principale, numai empirice¹. În același an, Kant anunță că e pe cale să facă o Critică a gustului. El stabilește, paralel cu trilogia filosofică, următoarea trilogie :

filosofie teoretică	teleologie	filosofie practică
cunoaștere	sentiment	acțiune

O teleologie pură tinde să fie inclusă în filosofie ca o a treia parte, cu prilejul unei Critici a gustului ce aparține totuși lumii sentimentului.

A treia temă : judecata

Cum se face că există în exercițiul anumitor sentimente prezența unui element *a priori*? Și cum deschide prezența acestui *a priori* o trecere spre o teleologie pură, care ar fi partea de mijloc a filosofiei? Această tentativă de apropiere va fi judecată în mod foarte diferit : „sutură foarte dificilă“², va pune Basch, care denunță o artificiozitate : dimpotrivă, Delbos, apoi Brunschvicg văd în ea o aprofundare ce atinge primatul judecății.

Toți esteticienii secolului al XVIII-lea se loviseră de o antinomie profundă :

1) Sau gustul este o *funcție a intelectului*, și atunci el participă la universalitatea și la necesitatea cunoașterii intelectuale înseși (cf. Baumgartner, Leibniz și, de asemenea, Descartes în *Compendium musicae*). Leibniz consideră că plăcerea spiritului este cea care face calcule corecte, fără să-și dea seama. Slăbiciunea acestei concepții : emoția estetică nu este decât o cunoaștere confuză, ea nu are nimic specific.

2) Sau gustul e o *funcție a sentimentului*, și atunci e de înțeles ca el să emoționeze. Dar atunci el este arbitrar, particular,

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 66.

² *Essai sur l'esthétique de Kant*, Paris. Vrin. 1927, p. XXXV.

contingent, variabil. Cf. Hutcheson, Shaftesbury. Constatări empirice : nu există critică posibilă. „Despre gusturi și despre culori...”

La început, Kant oscilează între aceste două concepții (a doua concepție este cea din 1764). Dar se formează din ce în ce mai mult în el ideea că, în realitate, gustul nu e nici o judecată pură, nici un pur efect al sensibilității, ci are ceva din ambele deopotrivă : „o judecată de sensibilitate”. A simți că un lucru este frumos nu înseamnă doar a avea o impresie subiectivă. Există în frumos o obiectivitate ce se înrudește într-un anumit fel cu aceea a adevărului. Trebuie menținută așadar la baza aprecierii estetice o judecată considerată în același timp ca un sentiment. Gustul e un sentiment-judecată.

Dar ce fel de judecată? Kant va ajunge să-și remanieze concepția despre judecată expusă în „Analitica principiilor”, întorcând-o spre sine. „A judeca = a subsuma un caz particular unui concept categorial”, spunea el atunci, și era posibil s-o facă prin schematizarea acestui concept. În 1790 el va adăuga că această operație care merge de sus în jos (de la concept la datul empiric) nu este decât un aspect al *judecării* : e judecata în calitate sa de a fi determinată. Căci a judeca înseamnă nu numai a aplica un concept datului empiric, ci poate consta de asemenea în a reflecta asupra unei reprezentări date pentru a urca de la această reprezentare la un concept posibil : o astfel de judecată e numită de Kant *judecată reflexivă*. În timp ce judecata determinativă operează sub un orizont conceptual determinat, judecata reflexivă este, ca să spunem așa, în căutarea propriului ei orizont. În consecință, în afara de mișcarea de sus în jos prin care spiritul își schematizează propriile categorii într-o experiență, mai există o mișcare inversă (de jos în sus) prin care, fără a avea dinainte nici un concept, se caută a se descoperi în dat un grad mai înalt de simplitate, o organizare mai desăvârșită, un element de mai mare armonie în univers. Aceasta e mișcarea reflexiei : „o judecată fără prejudecată” (Brunschvicg).

Descartes = erou al judecării determinative ; aplicare automată a geometriei analitice la toate problemele. Pascal = pionier al judecării reflexive : generalizare îndrăzneată care îl împinge să sară de la aritmetică la geometrie : „numerele, de o natură atât

de diferită, imită spațiul"¹ : extensie a principiilor geometriei la aritmetică.

Dar această reflexie nu se face la întâmplare : ea nu este o fantezie a imaginației, ci un exercițiu al judecății. Și, ca atare, presupune un principiu *a priori*. Care este acest principiu *a priori* presupus de judecata reflexivă? Judecata reflexivă, departe de a aplica datului consemnele unei unități deja conceptualizate, e pusă în mișcare de presentimentul unei unități necunoscute încă, spre care ea se îndreaptă mergând din descoperire în descoperire. Dar ce înseamnă acest presentiment al unei unități ce rămâne mereu de descoperit dincolo de ceea ce este deja cunoscut, dacă nu faptul că raportul nostru cu obiectul, departe de a fi doar ceea ce îi determină *a priori* sistemul categorial, implică un mister al unității pe care nu vom înceta niciodată să-l chestionăm? Ce înseamnă această unitate dacă nu faptul că lumea nu e simplă îmbinare de cauze și efecte, un pur mecanism, ci un sistem organic și armonios în care părțile și întregul se află în stare de condiționare reciprocă, cu alte cuvinte un focar al unității? Ce înseamnă acest raport armonios între părți și întreg, dacă nu prezența unei finalități care ar fi profunzimea extremă a lumii?

Eroarea Anticilor a fost aceea de a fi făcut din finalitate un principiu al judecății determinative. Toți acei filosofi credeau că pătrund dintr-un salt în unitatea ființei. „Iluminism extravagant.“ Finalitatea este exclusă o dată pentru todeauna din folosirea judecății determinante. Nu e loc pentru ea în tabelul categoriilor intelectului. A substitui căutării cauzei căutarea scopurilor înseamnă a face un splendid contrasens intelectual. Dar finalitatea e principiul judecății reflexive : aceasta înseamnă că fără a putea măcar pătrunde secrete lui Dumnezeu, suntem convocați la o „aventură a rațiunii“, care e *anabasis*-ul judecății reflexive.

Dar ce raport există cu sentimentul. și în special cu sentimentul estetic? Gustul e un sentiment-judecată. Dar judecata, care este strâns legată de gust, trebuie să fie reflexivă, deoarece e evident că ea nu poate fi determinativă. Se poate, așadar, urca de la un dat la un concept posibil? Nicidecum. Nu există concept posibil spre care să ne putem ridica pornind de la un dat sensibil.

Concept = o anumită reprezentare a datului conform unei legi de unificare. Orice concept presupune un anumit joc al

¹ Cugelări, ed. Brunschvicg, nr. 119 ; trad. rom., p. 46.

imaginației, care realizează un acord între judecată și sensibilitate. Nu există concept posibil decât cu condiția să existe un astfel de acord.

Numai că, dacă orice concept presupune un astfel de acord, reciproca este oare și ea adevărată? Fiecare acord între intelect și sensibilitate trebuie să ia neapărat formă de concept? Ideea lui Kant : conceptul nu constituie decât un caz particular al acordului dintre intelectual și sensibil. Anumite obiecte pot realiza acest acord excluzând în același timp orice vagabondaj arbitrar al sensibilității și orice disciplină conceptuală. Această stare de „joc liber“ nu este oare sentimentul frumuseții? Cf. Valéry : „Impresia de frumusețe, atât de nebunește căutată, atât de zadarnic definită este, poate, sentimentul unei imposibilități de variații, de schimbări virtuale, o stare limită într-atât încât orice variație o face prea senzitivă pe de o parte, prea intelectuală pe de alta“¹. Sentimentul estetic este întâlnirea unei armonii acolo unde s-ar putea găsi doar un obiect, iar existența acestei armonii nu e conceptualizabilă. Introducerea conceptului ar însemna că un anume lucru a fost decalat de partea intelectului. „Frumos este ceea ce place în mod universal fără concept“², iar frumusețea e permanent amenințată de dublul risc al conceptului și al haosului. „Frumusețea, scrie Kant [există] doar pentru oameni, adică pentru ființele animalice dar totuși raționale, însă nu doar raționale, ci în acelaș timp și animalice“³. De unde revalorizarea senzorialului atunci când arta s-a intelectualizat prea mult sau invers : căutare a echilibrului perfect. Cf. Matisse : „[...] frumoase pluralități de albastru, de roșu, de galben, materii care mișcă fondul senzual al oamenilor“⁴.

Perceperea acestei armonii și a finalității ce se revelează în ea necesită însă exercițiul judecății reflexive. Gustul nu e un simplu sentiment, ci el revelează în acest sentiment jocul secret al unei judecăți al cărei principiu e finalitatea. Dar judecata de gust nu e decât un caz al judecății reflexive. Din această cauză, „Analitica gustului“ nu va constitui decât prima parte a „Analiticii judecății reflexive“. A doua parte a Criticii judecății reflexive este viața, ceea ce e viu.

¹ *Ţel Quel*. II. Paris. Gallimard. 1943. p. 229.

² *Critica facultății de judecare*, § 9. trad. rom., p. 112.

³ *Ibid.*, 5. p. 102, Sfârșitul frazei e o adăugire la ediția a doua.

⁴ *Œuvres et Propos sur l'art*, Paris. Herman, 1972. p. 128.

Deci, în *Critica facultății de judecare*, trei elemente :

1) ideea unui rol al finalității de precizat dincolo de finalitatea practică a voinței bune, astfel încât exercitarea în lume a acestei finalități practice să fie mai puțin paradoxală.

2) convingerea că sentimentul conceput ca energie specifică a sufletului uman poate avea legătură, cel puțin sub anumite forme privilegiate (sentimentul estetic), cu detectarea finalității ;

3) descoperirea, la baza sentimentului estetic, a unei judecăți mai libere decât judecata determinantă din prima Critică, adică a unei judecăți care, în loc să se sprijine pe schematizarea unor concepte date, urcă, dimpotrivă, de la o reprezentare dată la a percepția în acest dat a unei unități specifice care se sustrage dictaturii conceptului : judecata reflexivă.

„Impresia de frumusețe” (Valéry) care nu este doar un sentiment, ci o judecată (reflexivă) stă așadar mărturie despre o finalitate ce diminuează ca să spunem așa, opacitatea lumii față de demersurile finalității practice = voință bună.

Această finalitate nu semnifică de altfel că lumea se întemeiează pe cauze finale, ci pur și simplu că întâlnirea anumitor obiecte privilegiate poate determina în noi o armonie între imaginația sensibilă și exigența de ordine postulată de judecată, armonie recunoscută de judecata reflexivă și care e direct trăită într-un sentiment.

Apercepția unei astfel de armonii nu se produce totuși numai în cazul particular al frumuseții ; natura în ansamblul său se lasă întrevăzută ea însăși ca o organizare armonică de către judecata reflexivă, în măsura în care noi o interogăm după principiile omogenității, ale varietății și ale continuității formelor.

În sfârșit, printre producțiile speciale ale naturii, sunt unele care impun sentimentul unei finalități ; de pildă o plantă sau un animal nu reprezintă atât o succesiune de evenimente guvernate de legile naturii, cât desfășurarea caracteristică a unei forme în permanență amenințată și în permanență salvată. Valéry definește viața drept „acea mișcare misterioasă care, pe căile ocolite a tot ce se întâmplă, mă transformă neîncetat în mine însumi”¹. Nu este oare și aici un refuz de a se lăsa redus la nivelul comun al mecanismului, nivel la care judecata determinantă tinde să niveleze toate obiectele?

¹ Referința nu a fost găsită.

Există deci în aceste trei cazuri o explorare ce trebuie întreprinsă spre a încerca să se elucideze :

- a) fie presentimentul că natura în ansamblul ei e o unitate armonică ;
- b) fie enigma pe care o constituie menținerea în lume a unei forme specifice (viul) ;
- c) fie avertismentul special ce irupe din opera de artă.

Concluzie

Astfel, prin interogația pe care o orientează spre finalitate în triplul caz al cosmosului, al artei și al vieții, *Critica facultății de judecare* deschide lumea spre acțiunea acelei „cauzalități prin concept“ (sau fără concept, în cazul artei) definită în *Critica rațiunii practice* ca libertate. Aici, ideea unei libertăți în acțiune, adică a unei unități ce nu încetează să se împlinească și care, departe de a se crampona doar de voința umană, se lasă răspândită în întreaga natură ce devine astfel mai primitoare pentru acțiunile libertății.

Dar Kant nu urmărește uzurparea posesiunii acestei finalități : ea rămâne o postulare ce pătrunde de jos în sus în cercetare fără a deveni vreodată o știință care, de sus în jos, i s-ar substitui. Armonia profundă căreia *Critica facultății de judecare* îi redă sensul nu trebuie postulată dogmatic în ea însăși ; ea trebuie concepută, spune Kant, nu κατ' ἀλήθειαν, ci κατ' ἄνθρωπον¹ : ea nu are o semnificație vie decât în slujba și în limitele umanității. „Este cu totul altceva dacă spun : producerea unor anumite obiecte ale naturii sau a întregii naturi este posibilă numai prin intermediul unei cauze care acționează intențional sau dacă spun : eu, în funcție de natura specifică a facultăților mele de cunoaștere, nu pot judeca altfel despre posibilitatea acelor obiecte și despre producerea lor, decât imaginându-mi o cauză care acționează intențional, deci imaginându-mi o ființă care să producă ceva în analogie cu cauzalitatea unui intelect [...]. Deci primul principiu este un principiu obiectiv pentru facultatea de judecare determinativă, al doilea este un principiu subiectiv numai pentru facultatea de judecare reflexivă, deci o maximă a acesteia pe care i-o impune rațiunea“².

¹ *Critica facultății de judecare*, § 90 ; trad. rom., p. 362.

² *Ibid.*, § 75 la început ; trad. rom., p. 293.

Acest elan spre un divin presimțit dar menținut totuși în dimensiunea problematicului a obținut asentimentul fără rezerve al lui Goethe, cititor fervent al celei de a treia Critici în care descoperă că nu doar prin morală, ci și prin căutare omul devine demn de ceea ce el concepe ca fiind absolutul problematic în absența căruia viața umană recade în banalitatea certitudinilor teoretice sau a certitudinilor practice.

Problematicul, conceput nu doar ca o posibilitate ce nu are nimic contradictoriu, ci trăit ca o „aventură a rațiunii” pe care omul nu se poate împiedica să nu o încerce, iată momentul caracteristic al celei de a treia Critici. Fidelitate față de absolutul problematic = opera de artă : „Căci e desigur, Doamne, deplina mărturie / A demnității noastre, ce-n suflute ne-o legi...”¹.

La Hegel, dimensiunea problematicului va dispărea. El transformă în *certitudine* a ființei în fața absolutului ceea ce la Kant este explicație față de *problema* absolutului.

¹ Baudelaire, *Florile răului*, “Farurile”, trad. rom. de Ion Pillat. în Charles Baudelaire. *Les Fleurs du mal/Florile răului*, ediție alcătuită de Geo Dumitrescu. București. Editura pentru Literatură Universală, 1967. p. 31.

Capitolul 2

KANT, *CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE*¹

INTRODUCERE GENERALĂ

Cum a ajuns Kant la ideea unei *Critici a facultății de judecare*? În 1790, într-o a doua introducere (prima, predată lui J. S. Beck e publicată separat), el o conține legată de celelalte două Critici.

Care este rațiunea trinității Criticilor? Acest tripartism al lui Kant ține de însăși natura obiectului. În cadrul unei analitici, două elemente sunt suficiente; dar o sinteză presupune: 1) condiția; 2) condiționatul, element de contingență; și 3) conceptul ce rezultă din unirea lor². Adică: Rațiunea practică: critică a condiției; Rațiunea pură: critică a condiționatului; Judecata: critică a conceptului ce se referă la unirea lor.

Prefață la *Critica rațiunii practice*: „Conceptul de libertate, întrucât realitatea lui e demonstrată printr-o lege apodictică a rațiunii practice, constituie cheia de boltă a întregii clădire a unui sistem al rațiunii pure, chiar și al celei speculative”³. De ce, în acest caz, o *Kritik der Urteilkraft*? Pentru a înțelege acest lucru, trebuie să o situăm în raport cu *Critica rațiunii pure*.

SITUAREA FAȚĂ DE *CRITICA RAȚIUNII PURE*

Ce este *Critica rațiunii pure*?

*Ideea de orizont și de a-sta-cu-fața-la-ceva*⁴

Pentru prima oară, poate în filosofie un om încearcă să ne rânduiască pe noi, oamenii, în interiorul orizontului ce ne este propriu. Dar ce se înțelege prin aceasta?

¹ Curs ținut în 1957 la Școala normală superioară din Saint-Cloud.

² *Critica facultății de judecare*, „Introducere”. IX, notă: trad. rom., pp. 71–72.

³ *Critica rațiunii practice*, trad. rom., pp. 89–90.

⁴ Pasajul care urmează și care se referă la noțiunile de orizont, de a-sta-cu-fața-la-ceva și de afecțiune constituie partea esențială dintr-un expozu radiofonic al lui Jean Beaufret despre *Critica rațiunii pure* datând din 1956 și publicat prin policopiere de R. Vazin în 1958 (Nota editorului fr.).

Termenul de „orizont“ nu e complet străin limbajului kantian. Îl găsim îndeosebi în introducerea la *Cursul de logică* publicat la Königsberg în 1800. „Este necesar, spune Kant, să discernem și să determinăm orizontul cunoașterii umane“¹. Termenul e introdus după Husserl și are aici sensul dat de Heidegger. La Husserl, ca și la Merleau-Ponty, orizontul este fondul pe care se distinge ceva. Este ceea ce nu e vizat tematic. La Heidegger², cuvântul dobândește un alt sens. Orizontul nu mai este limita unde încetează vizibilitatea, ci întreaga amplasare a domeniului până unde se întinde vederea. Există orizont atunci când, atât cât vezi cu ochii, se deschid perspective asupra diversității a tot ceea ce, în locuri ele însele diverse, nu încetează totuși, după o modalitate unică, *să stea cu fața la ceva*. În acest sens, orizontul determină un mod de prezență a ființării în ansamblul ei.

Astfel, gândirea medievală face să apară lumea în orizontul creației. Toate lucrurile, în mod uniform, *stau cu fața la ceva* tocmai întrucât sunt lucruri create. Dar a deschide un nou orizont înseamnă întotdeauna, mai mult sau mai puțin, a recrea lumea făcând să apară altfel ceea ce, până atunci, *stătea cu fața la ceva* într-un fel anume. S-ar putea chiar ca orice creație să nu fie decât dezvăluirea unui nou orizont unde modul de *a sta cu fața la ceva* al lucrurilor devine diferit. O astfel de dezvăluire se înfăptuiește de obicei în taină, pe neprevăzute, ca o surpriză. Doar după aceea se observă că Rembrandt sau Beethoven, Baudelaire sau Van Gogh au schimbat orizontul lucrurilor. „Lumea se-nvârte în tăcere“, va spune Nietzsche³. „Iar gândurile care vin cu pas de porumbel, acelea cârmuiesc pământul“⁴.

Or, tocmai aici îl regăsim pe Kant. Într-adevăr, Kant este filosoful pentru care orizontul a devenit, pentru întâia oară, *problemă*. Kant explicitează condiția de orizont a oricărei cunoașteri posibile. Până la el⁵, această condiție era expulzată în inaparență și în confortul subînțelesului. Faptul că există cunoaștere și că un

¹ *Logique*, trad. fr. de L. Guillermin. Paris. Vrin. 1982. p. 43 (Ak., IX. 40).

² Cf. *Kant et le Problème métaphysique*, trad. fr. de A. de Waelhens și W. Biemel. Paris. Gallimard. coll. „Tel“. 1994.

³ *Așa grăit-a Zarathustra*, „Despre marile evenimente“, trad. rom., p. 198

⁴ *Ibid.*, „Ora supremei liniști“, trad. rom., p. 215 și *Ecce homo*, prefată, § 4.

⁵ Sau, mai degrabă, până la Hume, adică până la trezirea sa din somnul dogmatic de către Hume. Dar ce citim la Hume? Că omul nu poate merge mai departe de el însuși, nici cântul său mai departe de orizontul său (Nota autorului).

obiect poate sta în fața cunoașterii era ceva de la sine înțeles și prea evident pentru ca să i se dea vreo atenție. Până la Kant, cunoașterea se repezea în mod naiv asupra obiectului fără a-și face probleme în privința condiției prealabile, a clauzei mereu implicite după care trebuie să existe ceva de genul unui „obiect” de întâlnit pentru ca să poată exista cunoaștere. Ea se mulțumea să determine obiectul presupus a se afla acolo ca *substanță* sau *accident*, ca *etern* sau *perisabil*, ca fiind *creat* sau *necreat* – și totul era spus. Astfel, Descartes, Malebranche, Leibniz și Spinoza – acești giganți ai gândirii moderne pe care Kant i-a admirat necondiționat – nu erau, la urma urmei, decât eroii naivității. Ei se lăsau pradă, aproape fără rezerve, facilității cunoașterii *intuitive* a obiectului. Admiteau cel mult că, omul nefiind un zeu, intuiția umană are niște limite și că trebuie uneori să se resemneze cu modestia neștiinței. Astfel, spunea Descartes, știința scopurilor rămâne ascunsă în „abisul de nescrutat al înțelepciunii divine”¹. Să ne mulțumim a cunoaște doar mecanismul lumii.

Trezind pentru întâia oară filosofia din acest lung „somn dogmatic”, Kant va avea menirea să ridice la rangul de problemă singularitatea neobservată a lui *a sta cu fața la ceva* al tuturor lucrurilor, exprimată atât de bine prin numele de obiect. În loc să se lase pradă tentației de a cunoaște, Kant face să iasă din implicit și din subînțeles condiția de obiectivitate presupusă de orice cunoaștere. Într-un cuvânt, el încearcă să redea cunoașterii umane dimensiunea sa de orizont. A avea un orizont, conceput ca o condiție a unui *a sta cu fața la ceva* al tuturor lucrurilor în calitatea lor de obiecte este, într-adevăr, o trăsătură specific umană a cunoașterii. Să fim mai preciși : o trăsătură de *finitudine*. Astfel, pentru Dumnezeu, adică pentru cunoașterea infinită, nu există obiecte. Dumnezeu e prin definiție ceea ce Leibniz numea foarte bine *originatio rerum*, originea lucrurilor : ceva ce noi nu putem cunoaște decât în situația de a sta față-în-față, proprie obiectivității, este cunoscut de Dumnezeu ca luând naștere din operația sa supranaturală. Pur și simplu pentru că el vede lucrurile, spune sfântul Augustin, acestea *există*. Dumnezeu este viziunea creatoare fără piedici și fără obstacole, căreia nimic nu-i mai stă în față. Cunoașterea divină nu are orizont.

¹ *Entretien avec Burnham*, trad. fr. de Ch. Adam. Paris, Boivin, 1937. p. 47 (A.T., XI, 44)

Dar, în opoziție cu această cunoaștere divină lipsită de orizont, a readuce cunoașterea finită, adică umană, la condiția sa de orizont este, dintre toate muncile, cea mai greu de dus la bun sfârșit. E vorba, într-adevăr, de a face să apară transparența pe care privirile cele mai pătrunzătoare o traversează fără a-i simți invizibila ubicuitate. Înseamnă, deci, „a cerceta invizibilul”¹. În această tentativă care își croiește drum în el cu încăpățănare – mai exact : *în mod revoluționar* (formula îi aparține lui Kant însuși) –, tentativă ce constă în a cerceta invizibilul pentru a-l face să devină în sfârșit un limbaj care le vorbește oamenilor, Kant suferă el însuși metamorfoza „aramei [care] se trezește trompetă”, cum ar spune Rimbaud². Din acel moment s-a terminat cu liniștea sa. În pragul vârstei de șaizeci de ani, un profesor onorabil, în loc să se mărginească la a urca la rândul său ultimele trepte ale ierarhiei universitare pentru a-și sfârși viața înconjurat de stima burgheziei din Königsberg, devine autorul *Criticii rațiunii pure*.

Acesta este sensul în care trebuie înțeleasă semnificația cuvântului „critică”. Critic se opune lui naiv. Critica rupe cu ingenuitatea cunoașterii fără orizont, caricatură umană a cunoașterii divine, pentru a reda cu îndrăzneală cunoașterii umane orizontul său specific. „Viața cotidiană practică este naivă”, va spune Husserl în *Meditațiile carteziene* – iar științele, chiar și cele pozitive, „sunt niște construcții naive de un grad superior”³. Dar trebuie să adăugăm că, mai mult decât viața cotidiană și decât știința, metafizica este cea care atinge fără îndoială culmea naivității.

Kant scria, nu fără ironie, în 1766 : „Metafizica, pe care sunt sortit s-o iubesc, nu m-a copleșit totuși prea des cu favorurile ei”⁴. Ceea ce prezintă el aici drept o trăsătură particulară a naturii sale se cuvine însă a fi generalizat. Într-adevăr, metafizica este o „dispoziție naturală”⁵ a tuturor oamenilor. Acestora nu le sunt suficiente științele. „Matematica, fizica, dreptul, artele și chiar morala ș.a.m.d. nu ne umplu încă pe de-a-ntregul sufletul ; întotdeauna mai rămâne un loc liber hărăzit simplei rațiuni pure

¹ Rimbaud, scrisoare către Paul Demeny, 15 mai 1871, în *Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard. “Bibl. de la Pléiade”. 1972, p. 253.

² *Ibid.* p. 250.

³ *Meditații carteziene*. Concluzie, § 64, trad. rom., p. 192 și 193.

⁴ *Visurile unui vizionar*, partea a 2-a, cap. II, trad. fr. de R. Lortholary. Paris, Gallimard. “Bibl. de la Pléiade”. 1980, t. I., p. 585 (Ak., II. 367).

⁵ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 56.

și speculative [...] care, potrivit menirii ei, ne cere ceva ce ar putea s-o mulțumească în sine¹. În fond, oamenii fac metafizică la fel de natural cum respiră². Rezultatul este că „a fost de fapt o metafizică în toate timpurile și va rămâne totdeauna”³. A face metafizică este ceva atât de specific omului încât, după dificultăți și chiar rupturi, „ne vom întoarce întotdeauna la ea ca la o iubită certată cu noi”⁴. Dar ce înseamnă cuvântul „metafizică”?

Desemnând metafizica drept „odrasla preferată a rațiunii”⁵, Kant vizează în mod expres ceea ce, în tradiția școlară moștenită de la Wolff și cu care s-a hrănit constituie, în opoziție cu *metafizica generală* sau ontologia, simplă gramatică analitică a ființei ca ființă, *metafizica specială*. Întrucât realizează *scopul final* al metafizicii, metafizica specială se articulează în *psihologie*, *cosmologie* și *teologie rațională*, în vederea unei soluționări exhaustive a *întrebărilor ultime*. „Aceste probleme inevitabile ale rațiunii pure însăși sunt *Dumnezeu*, *libertatea* și *nemurirea*. Iar știința al cărei scop final este îndreptat, cu toate pregătirile ei, propriu-zis numai spre rezolvarea acestor probleme, se numește *metafizică*”⁶. A face metafizică înseamnă așadar a te ridica prin rațiunea pură până la „cunoașterea unei ființe supreme și a unei lumi viitoare”⁷. Iată ce îi pasionează pe oameni, conform naturii lor sublime. Să observăm cu atenție limbajul lui Kant: problemele *rațiunii pure*. El va spune chiar: problemele „unei rațiuni care cutează a zbura cu aripi proprii”⁸ spre suprasensibilul din noi (libertatea), de deasupra noastră (Dumnezeu) și de după noi (nemurirea). Altă lectură posibilă: suprasensibilul la începuturile sale (Dumnezeu), în curs (libertatea) și la capătul său (nemurirea). E vorba astfel nu de o știință ce s-ar mărgini să fie docilă față de lecția faptelor, ca fizica, ci de o cunoaștere metafizică sau, reluând cuvintele lui Platon, de un avânt dialectic, adică de o cunoaștere care, lipsindu-se complet de ajutorul obișnuit al fizicii, și anume de *experiență*, înțelege să rivalizeze în precizie cu matematica, a cărei certitudine nu este

¹ *Prolegomene*, anexă, trad. rom., pp. 187–188.

² Cf. *Ibid.*, p. 173.

³ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 56.

⁴ *Ibid.*, p. 628.

⁵ *Prolegomene*, Încheiere, § 57, trad. rom., p. 158.

⁶ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 46.

⁷ *Prolegomene*, § 4, trad. rom., p. 71.

⁸ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 628.

experimentală. Asemenea matematicii, metafizica pretinde să se înalțe fără ajutorul nici unei experiențe până la cunoașterea obiectului său, în speță *ființarea suprasensibilă*, cel puțin întrucât această cunoaștere se află în legătură cu *destinația practică* a omului, care e destinația sa totală, adică moralitatea¹.

Dar dacă ambiția e sublimă, rezultatele sunt derizorii. În efortul său de a cunoaște ființarea suprasensibilă uzând de libertatea de mișcare a matematicii, rațiunea se rătăcește „în raționamente dialectice care o depășesc, unele doar aparente, altele contrazicându-se chiar între ele”², ceea ce transformă metafizica într-o arenă a unor certuri fără sfârșit³. De unde, în final, oboseala și indiferența publicului față de aceste lupte zadarnice între campionii rațiunii. Astăzi lumea „e sătulă de afirmații metafizice”⁴. Ea le pretinde filosofilor niște „criterii sigure pentru a deosebi aparența *dialectică* a rațiunii pure de adevăr”⁵ (aici cuvântul platonician dialectică e pronunțat cu o nuanță de dezaprobare foarte aristotelică). În absența unei „critici severe”⁶, metafizica „nu se mai numără printre științele fundamentale și ne putem da seama cum va primi un om cu spirit adânc, pe care l-am numi mare metafizician, un asemenea elogiu făcut cu bună intenție, dar de nimeni invidiat”⁷.

Din acest moment, prima sarcină a *Criticii* va fi aceea de a descoperi rațiunea ascunsă a unei astfel de stări de fapt. În fond, dacă în metafizică rațiunea pură nu încetează să rătăcească orbecăind, aceasta se întâmplă deoarece ea nu și-a pus nici o întrebare cu privire la o concordanță posibilă între ambițiile *dialectice* ale metafizicii și condiția *umană* a cunoașterii. E locul aici să ne reamintim de cele spuse mai sus. Cunoașterea umană e dependentă în esență de un anumit „orizont” și doar în interiorul acestuia ceva poate efectiv *sta cu fața la ceva*. Este orizontul *obiectivității*. Kant se va dedica în continuare inventarierii critice a ceea ce este dinainte cerut pentru a face posibilă situarea în fața a ceva, adică obiectivitatea oricărui lucru. *Dinainte* se spune, în

¹ *Ibid.*, p. 623.

² *Prolegomene*, § 60, trad. rom., p. 167.

³ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 11.

⁴ *Prolegomene*, trad. rom., p. 184.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 357.

⁷ *Prolegomene*, trad. rom., p. 172.

limbajul lui Kant, *a priori*. *Critica rațiunii pure* este tocmai un astfel de inventar¹ al condițiilor *a priori* care constituie orizontul prealabil al cunoașterii umane.

Ideea de afecțiune

Să reflectăm la acest „dinainte“ sau la acest *a priori* a cărui funcție e de a-l face posibil pentru noi pe *a sta cu fața la ceva*, adică însăși obiectivitatea obiectului.

Dinainte față de ce? Evident, față de acel ceva fără de care orizontul ar rămâne complet gol, adică fără nimic care, în el, să stea cu fața la ceva. Pentru ca orice lucru să poată sta cu fața la ceva, trebuie să fie „dat“ ceva. Acest ceva ireductibil, pe care finitudinea cunoașterii umane e obligată să se mărginească a-l suporta, este numit de Kant *afecțiune*. *Afecțiunea* atestă că noi nu suntem creatori ai ființării, ci ne aflăm în stare de *receptivitate* „orizontală“ față de ea. Fără a avea la bază afecțiunea, cunoașterea umană nu ar fi niciodată, cum spune Rabelais, decât „*Chimaera bombillans in vacuo*“². Dar dacă „afecțiunea primită“ i-ar fi suficientă empirismului pentru a construi întregul sistem al cunoașterii, în cazul lui Kant, dimpotrivă, *a posteriori*-ul afecțiunii presupune *a priori*-ul orizontului, fără de care afecțiunea nu ne-ar „fi posibilă“³ în nici un fel. Orizontul assemblează, organizează și unește *dinainte* datele afecțiunii. Orizontul constituie o *sinteză a priori* a ceea ce, în absența lui, ar rămâne în stare de pur haos, și aceasta introducând acolo *dimensionalitatea* lui „a sta cu fața la ceva“.

Există ceva *latent* în orice prezentare *posibilă* a ființării ca obiect. Dar este cu adevărat vorba de ceva? Da, cu condiția ca acest *ceva* să fie distins în mod clar de un obiect printre altele. Să fie, în consecință, un fel de *neant de obiect*. Bineînțeles, nu neantul neantizării obiectului, ci un neant *pentru* obiect. Nu pur și simplu neutralitatea vidului, ci un loc vacant gata pentru o prezentare posibilă a obiectului. Deci un vid ce nu are nimic neutru ci, dimpotrivă, e deja prin el însuși o prezență mai universală, mai apropiată și mai originară decât orice prezență pur și simplu dată. Acestei specii de vid care nu are neutralitatea vidului dar care, fără a privilegia nici o prezență, predetermină însăși modalitatea oricărei prezențe posibile, redând-o orizontului ei

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 17.

² „O himeră zumbăind în vid“.

³ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 146.

specific, Kant îi dă numele clasic, adică *platonician*, de *formă* (*εἶδος*). Există forme imediate ale lui *a sta cu fața la ceva* a obiectului, iar aceste forme sunt spațiul și timpul. Dar „formele” spațiului și timpului care fac posibilă prezența imediată, deci intuiția obiectului, nu sunt suficiente pentru a-l determina în întregime. Aceste forme pure care ajută dinainte obiectul să fie el însuși, făcându-l să apară imediat ca obiect, au nevoie să fie ajutate sau întărite la rândul lor de *concepte* (sau *categorii*) în lipsa cărora cunoașterea noastră, chiar determinată de orizontul spațiului-timp, ar rămâne „mai puțin decât un vis”. Astfel, absența conceptului aduce, deși *la modul discursiv*, un complement de orizont acestui început de orizont constituit de formele imediat intuitive ale spațiului și timpului. Dar pentru a îndeplini această sarcină, conceptele trebuie să scape la rândul lor de statutul de abstracție ce le definește în principiul lor, devenind datoare ele însele intuiției pure pentru condițiile ce le sensibilizează. Este ceea ce Kant numește *schematismul intelectului pur*, prin care însăși unitatea imediată a intuiției și a conceptului în *sinteza imaginației pure* constituie *a priori* orizontul definitiv al oricărei obiectivități posibile – orizont, spune Kant, în interiorul căruia, și doar acolo, pot avea loc „cel puțin pentru noi oamenii”¹, „toate relațiile existenței și ale non-existenței (*Sein oder Nichtsein*)”². Schematismul intelectului, „artă ascunsă”, dictează transformarea „Analiticii conceptelor” în „Analitica principiilor”.

Sistemul *afecțiune* – *orizont*, în afara căruia nimic nu ne mai poate interesa în calitate de obiect și care conține în sine condiția propriei închideri – Kant o numește conștiință de sine – constituie ceea ce el numește, pe de altă parte, sistemul *fenomenului*. Dar, atenție, cuvântul *platonician* nu e luat aici în sensul *platonician* de iluzie vecină cu neantul, ci în sensul *a ceva*, *stând cu fața la ceva*, „apare” efectiv în și pornind de la orizontul nostru ca unicul orizont al unei cunoașteri ontologice, adică unicul orizont în care pot avea loc, cel puțin pentru noi oamenii, „toate relațiile existenței și ale non-existenței”³. Aceasta nu înseamnă, desigur, că non-neantul fenomenului care este pentru noi domeniul exclusiv al cunoașterii ontologice – aceea care, mai spune Kant, „precede

¹ *Ibid.*, p. 65.

² *Ibid.*, p. 149.

³ *Ibid.*

orice adevăr empiric și îl face posibil¹ – ar fi măsura ultimă a oricărei realități posibile. Dimpotrivă, pot să existe, *trebuie* să existe – cuvântul „fenomen” indicând deja o relație cu ceva diferit² – alte lumi decât cea care se definește *restrictiv* prin structura afecțiunii și a orizontului său. Dar aceste alte lumi, fie ele cea a finitudinii corporale a îngerilor sau cea a infinitudinii divine, nu ne pot aborda sau interesa în nici un fel. Kant nu le determină decât spunând că, pentru noi, ele rămân *problematic* și chiar condamnate să fie probleme insolubile. Să subliniem doar că asemenea lumi nu sunt nicidecum niște *lumi ale esențelor*, în sensul lui Nietzsche sau al lui Platon, lumea aceasta fiind doar fațada lor înșelătoare. După cum spune Heidegger, „noumenul” în sens kantian „nu-și face deloc de cap”, ascuns în spatele fenomenului. „Distincția între conceptele referitoare la lucrul în sine și la lucrul ca fenomen nu este obiectivă, ci doar subiectivă. Lucrul în sine nu este un alt obiect, ci numai o altă față (*eine andere Seite*) posibilă a unui singur și același obiect”³. Aceasta este perspectiva din care Analitica finalității va dobândi un sens.

Să însemne oare aceasta că în efortul său de a stabili orizontul necesar cunoașterii umane *Critica* ajunge în final la respingerea metafizicii? Ambiția proprie metafizicii pare a se solda cu un eșec. Dar Kant nu crede că a tăiat aripile metafizicii. El crede, dimpotrivă, că i-a dat un nou spațiu. Constatarea eșecului nu ar fi exactă decât dacă adevărata metafizică nu ar fi decât speculație pură. Dar, în realitate, metafizica adevărată – Kant o spune fără urmă de ironie – presupune mai puțin aptitudinea de a specula cât rectitudinea practicii. Ea e mai puțin o problemă de cunoaștere cât o problemă de conștiință și de moralitate⁴. Trebuie, și aici, să schimbăm direcția. Din acel moment, metafizica, la care ne mai putem încă aștepta, „odată acceptate principiile *Criticii*”, va fi „bogat și decent dotată”⁵. Renunțând fără îndoială la a fi *fundamentul* filosofic al religiei, ale cărei „pietre de încercare” sunt libertatea, nemurirea și Dumnezeu, ea va rămâne cel puțin *zidul său de apărare*⁶. Căci, în măsura în care stabilește în mod inevitabil, deși în afara

¹ *Ibid.*, p. 178.

² *Ibid.*, p. 257.

³ *Opus postumum*, trad. fr. de F. Marty, Paris, PUF, 1986, pp. 143-144.

⁴ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., pp. 616-617.

⁵ *Prolegomene*, supliment.

⁶ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 402 și 628.

limitelor cunoașterii umane, posibilitatea unei alte fețe a lucrurilor decât cea pe care o cunoaștem ca fenomen, ea are drept rezultat nu *distrugerea*, ci *fundarea* distincției antice dintre *fenomene* și *nounene* care, de la Platon încoace, legitimează filosofic speranța omului în viața de dincolo. În fond, filosofia critică întâlnește aici înțelepciunea și sobrietatea bunului simț al tuturor oamenilor cinstiți pe care îi protejează, fără ca aceștia s-o știe, împotriva aroganței școlilor și a „viermănosului dogmatism”¹ ce vor să-i aservească. Să adăugăm totuși că, fie și pe un plan pur *speculativ*, *Critica* este fecundă în măsura în care ne învață să considerăm principiile, iluzoriu numite de metafizicieni *constitutive* ale cunoașterii, drept principii *regulative* ale folosirii rațiunii. În această privință, lecția lui Kant va fi primită și onorată de Goethe.

De la *Critica rațiunii pure*
la *Critica facultății de judecare*

În această vedere de ansamblu, două idei sunt importante pentru trecerea la *Critica facultății de judecare*.

1) Distincția între fenomene și lucrurile în sine lasă deschisă posibilitatea unei alte lumi, care nu ar fi o lume a diferitelor obiecte, ci una a raporturilor diferite între aceleași obiecte sau studiul unei alte fețe a realității.

2) În Suplimentul la „Dialectica transcendentă” se deschide calea noțiunii de *principiu regulativ*.

a) Astfel, *Critica rațiunii pure* are drept funcție esențială aceea de a restitui cunoașterea umană finitudinii sale, determinând-o ca sistem al orizontului - afecțiune sau sistem ontologic al fenomenului (cf. „Analitica”, preocupată de *Sein oder Nichtsein* pentru noi oamenii).

Originalitatea lui Kant constă în aceea că el structurează în ea însăși această finitudine, în loc de a o *construi metafizic* în cadrul unei teorii a creației. Ea constă în elaborarea unei fenomenologii a finitudinii omului sau a finitudinii în om, fenomenologie care e structurare și nu construcție. Cf. Heidegger : „Mai originală decât finitudinea omului e finitudinea lui *Dasein* în el”². Această structurare a finitudinii corespunde scoaterii la lumină a condițiilor de manifestare a ființării în modalitatea obiectului. Nu putem

¹ *Ibid.*, p. 12.

² *Kant et le Problème de la métaphysique*, § 41. op. cit., p. 285.

cunoaște decât ceea ce ne atinge și ceea ce ne interesează în limitele unei întâlniri. Condițiile *a priori* ale oricărei întâlniri posibile definesc „ținutul” obiectivității. Noi aparținem acestui ținut prin esența noastră cea mai intimă. Dacă suntem expuși hazardului întâlnirilor, acestea nu se produc totuși la întâmplare. Eidetica ținutului are prioritate asupra facticității întâlnirii. După cum spune Kant, „adevărul transcendent [este acela] care precede orice adevăr empiric și îl face posibil”¹. Această *dedublare* kantiană a adevărului, această diferențiere introdusă în sânul adevărului, prin care orice întâlnire stă mărturie despre singurul ținut în interiorul căruia ea poate fi întâlnire, nu sunt, poate, decât explicitarea kantiană a uneia din teme cele mai permanente ale gândirii occidentale : cea a „întâlnirii”.

b) Dar, totodată, finitudinea omului sau finitudinea în om – adică sistemul fenomenului –, chiar dacă reprezintă soluția noastră la problema ființei, nu este totuși singura soluție posibilă. Cf. avertismentul dat încă din prefața la ediția a doua a *Criticii rațiunii pure* : „Căci astfel s-ar ajunge la judecata absurdă că fenomenul ar fi, fără ceva care să apară”². Sau la sfârșitul Introducerii la *Critica facultății de judecare* : „Intelectul dovedește, prin posibilitatea legilor sale *a priori* pentru natură, că noi o putem cunoaște doar ca fenomen, și totodată indică un substrat suprasensibil al ei pe care îl lasă însă total nedeterminat”³. Astfel, fenomenul e definit ca arătând spre cel al cărui fenomen este. Recunoaștem aici o trăsătură de platonism în gândirea kantiană.

NOTĂ ASUPRA PLATONISMULUI

• Definiție generală posibilă

Să fie platonismul, cu referire la un dat imediat, afirmarea unei transcendente ce tinde să anuleze datul imediat depășindu-l în favoarea aceluși ceva spre care îl depășește? Platonismul ar fi atunci un fel de accident al filosofiei la fiecare nou început al istoriei sale. A filosofa înseamnă. *ad litteram*, a platoniza. Cuvântul

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 178.

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 92.

„filosofie“ este platonician (poate că pentru Heraclit el este peiorativ, așa cum e cuvântul „solist“ pentru Platon) – sens încă prezent la Cehov : „Dacă am filosofa ...“. Platon : dacă ne-am deplasa de aici înspre acolo, făcând să se ivească, cu privire la ceea ce credem a fi, o transcendență de anulare.

Dar acesta nu este decât un aspect al platonismului, respins mai târziu. Astfel, în cuprinsul lui *Parmenide*, se dezvoltă o negație a platonismului în forma în care fusese definit inițial. Léon Robin a încercat să degajeze acest al doilea sens : ar fi vorba de raportul între idei¹ – problemă ce o eclipsează de prima, fără însă a o înlocui. Deci s-ar putea ca prima formă de platonism să rămână de la un cap la altul eclipsată mai degrabă decât anulată. Să fie oare vorba de o boală a copilăriei filosofiei? Gândirea presocratică, de pildă, este eclipsată de brusca deviere platoniciană, dar numai prin această deviere o putem regăsi, iar optica platoniciană poate fi deformantă, ca față de Heraclit.

• *Grade de platonism și filosofie*

Oricum ar sta lucrurile, începând de la această deviere toți filosofii sunt mai mult sau mai puțin platonizanți. Cel mai puțin platonizant dintre toți e cel mai aproape în timp de Platon : Aristotel. Cel mai apropiat de Platon este Nietzsche, „cel mai neînfrânat dintre platonizanți“² cum îl definește Heidegger.

Aristotel : pornește de la o ființă care nu se mai definește prin *îdeea*, ci prin *ἐνέργεια*. *Εἶναι* = *ἐνεργεῖν*. Acest lucru poate fi adevărat despre orice. De exemplu, un ferăstrău este în act cu condiția să nu fie doar zimțat (*εἶδος*), ci *de fier*. Această ultimă trăsătură, pe care Platon ar fi respins-o ca antifilosofică, este, așadar, antiplatoniciană.

La fel pentru exemplul mâniei, definită în *Retorica* drept „voința de a supăra la rândul său“³. Dar aceasta nu e decât o definiție dialectivă, spune Aristotel și, din punct de vedere al lui *φύσις*, ea nu se dovedește în toate cazurile adevărată. De aici, explicația din *De anima* : diferența între cazuri provine din acțiunea inimii, din circulația sângelui etc.⁴. Explicația e o stare de oscilație

¹ *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris. PUF, 1957. pp. 111-112.

² *La Doctrine de Platon sur la vérité*, în *Questions I și II*. Paris. Gallimard. "Tel". 1990. p. 454.

³ II. 2. 1378a 31.

⁴ I. 1, 403a-b.

și căutarea unui echilibru între cerințele experienței și cele ale lumii inteligibile – ceea ce este foarte antiplatonician. A filosofa devine pur și simplu a substitui *lóγos*-ului care se agită (pragmatizează) în jurul lucrurilor un alt *lóγos*, a cărui particularitate constă în a presupune un răgaz la cel ce filosofează – ceea ce nu constituie obiectul unei vocații speciale, ci o trăsătură de umanitate profundă deoarece „toți oamenii au sădită în ființa lor dorința de a cunoaște”¹. A filosofa devine astfel ocupația unui număr mai mare de indivizi. Iar Aristotel replatonizează – și foarte modest – doar în cartea Λ din *Metafizica*.

Nietzsche: găsim la el aceeași vehemență a opoziției ca la Platon, dar în sens invers. Într-adevăr, lumea adevărilor e aceea pe care el se străduiește s-o anuleze, așa cum face Descartes cu lumea sensibilă. Și Descartes platonizează (cf. Gilson), iar acest platonism de-a-ndoaselea este cel ce revalorizează platonismul.

“În jurul eroului, totul devine tragedie ; în jurul semizeului, totul devine satiră ; în jurul lui Dumnezeu, totul devine – ce anume? Poate lume”².

În cele din urmă, dificultatea pentru filosofie constă așadar sau în a aristoteliza fără a se pierde în platitudine, sau în a platoniza fără a se pierde în afara lumii.

SITUAREA FAȚĂ DE CRITICA RAȚIUNII PRACTICE

“Fenomenul” despre care vorbește Kant nu este, prin urmare, atins în nici un fel de iluzie sau de zădărnici. El constituie o soluție coerentă și completă la problema ființei (cf. „Analitica transcendentă”), arătând că și alte soluții sunt posibile – de unde platonismul –, dar nu pentru om. Poate pentru îngeri. Singurul element universal valabil rămâne elementul moral. Frumosul și adevărul au valoare doar în această lume. Elementul moral poate fi „considerat ca bun” chiar și în afara lumii³.

Există deci în fenomen îndrumarea spre un *altundeva* (care rămâne relație cu același obiect). Aceste soluții la problema ființei

¹ *Metafizica*, A, 980a 1.

² *Dincolo de bine și de rău*, partea a 4-a, § 150.

³ *Întemeierea metafizicii moravurilor*, secțiunea întâi, la început. trad. rom., p. 11.

sunt posibile pentru îngeri sau Dumnezeu. Dar pentru om ele sunt para- sau extra-soluții. Platonismul este aici marginalizat. Totul este expulzat în dimensiunea problematicului. Există așadar un platonism al lui Kant provenit din distincția fenomen-noumen ; dar, în *Critica rațiunii pure*, acest platonism e marginalizat. Aceasta nu-l împiedică pe Kant să fie sigur de un lucru, și anume de faptul că există noumene. O asemenea poziție nu e zdruncinată decât în trecerea la practică, unde omul devine agent, activ, mai mult decât subiect cunoscător. Printre lucrurile marginalizate în mod egalitar de *Critica rațiunii pure*, unul va deveni cu totul special : libertatea. Din momentul în care urgența practicii a înlocuit curiozitatea teoretică, una dintre idei – libertatea – va trece din domeniul opiniilor în cel al științei. De unde *Critica facultății de judecare* și statutul pe care aceasta îl dă ideii de libertate : acela al unei certitudini fără intuiție, numai prin antrenament. De unde un mod de întoarcere la platonism : o parte din cea ce era marginalizat în *Critica rațiunii pure* redevine element structural în *Critica facultății de judecare*.

Or, ideile rațiunii, care fac aluzie la alte soluții în problema ființei, redevin infrastructurale în *Critica rațiunii practice*. De aici o separare violentă, exigențe violent contradictorii și nevoia unei a treia Critici.

Prin legile sale *a priori*, intelectul lasă absolutul fără determinare în *Critica rațiunii pure*. El îi dă o determinare și chiar o destinație în *Critica rațiunii practice*. Jucând rolul de intermediar între *Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice*, *Critica facultății de judecare* va fi o critică a determinabilității absolutului, încercând să umple „prăpastia de necuprins”¹.

Pe ce plan va fi posibilă această determinabilitate a absolutului, având în vedere că ea nu trebuie să depășească limitele fixate de *Critica rațiunii pure*? Cea care va fixa hotarele acestei determinabilități va fi judecata reflexivă.

De ce este a treia Critică o *Critică a facultății de judecare*? Pentru a înțelege acest lucru trebuie să-i jalonăm istoria, și anume aceea a unei meditații referitoare la două teme elaborate progresiv după ce au fost considerate neglijabile : tema sentimentului și cea a finalității. La intersecția lor se naște a treia Critică, în situația *de mediere* definită mai sus.

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 70.

Kant și problema sentimentului

Titlu paradoxal, dacă ne gândim la „formalismul” sau la „rigorismul” kantian. Cu toate acestea, sentimentul e tema directoare. Kant este un om al secolului al XVIII-lea, admirator al lui Rousseau, care îl emoționează profund.

Poate că și mai profund încă este *aristotelismul* lui Kant îndreptat împotriva lui Platon, cel ce a aprins în filosofie „făclia unui misticism vizionar”¹. Ca „artizan al rațiunii”², Kant accentuează în permanență asemănarea sa cu Aristotel. *Etica Nicomahică* denunță neomenia funciară a celui ce nu lasă în viața sa un loc pentru sentiment³. Un astfel de om se infra-bestializează : el tinde spre mineralitate.

Care sunt jaloanele dezvoltării acestei teme a sentimentului?

ÎN PLANUL CUNOAȘTERII

Disertația din 1770 recalifică, în acest plan cel puțin, *sensibilitas*, care nu mai e doar afecțiune, ci se îmbogățește cu un element *a priori* ce o caracterizează drept spontaneitate și receptivitate. *Critica rațiunii pure* : sensibilitatea ca receptivitate este spontaneitate.

ÎN PLANUL PRACTICII

Critica rațiunii practice nu conține o „Estetică” și se deschide cu o „Analitică”. Ne aflăm de la bun început în „Logică” : nimic nu e dat, totul este de realizat. Un aspect sensibil este introdus totuși o dată cu capitoul „Despre mobilitățile rațiunii pure practice”. Rațiunea singură nu poate pune în mișcare voința” de unde acel aspect sensibil al legii pe care îl aduce sentimentul particular al respectului. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* : „Mi s-ar putea obiecta că folosind cuvântul *respect*, mă refugiez într-un sentiment obscur, în loc să dau o explicare clară în această problemă printr-un concept al rațiunii. Dar dacă respectul este

¹ *Sur un ton de grand seigneur*. trad. fr. de L. Guillermit. Paris. Vrin. 1968., p. 92 (Ak., VIII, 392).

² *Ibid.* p. 94 (Ak., VIII, 394).

³ Cartea III, XI, 1119a 5-9.

un sentiment, totuși el este un sentiment nu *primit* prin influență, ci este un sentiment *produs el însuși* printr-un concept al rațiunii și, prin urmare, deosebit specific de toate sentimentele de felul dintâi, care pot fi reduse la înclinație sau frică¹.

Deci acest sentiment se naște spontan în suflet prin simpla percuție a ideii morale. Răsturnare față de Descartes (*Tratat despre pasiuni*), unde sentimentele se pot naște de la moral până la fizic.

ÎN PLAN ESTETIC

Sensibilitatea este totodată recalificată. Astfel, „sentimentele de frumos și de sublim“, studiate în 1764, decid în privința celorlalte cu o delicatețe aparte : ele sunt „*von feinerer Art*“², deci de natură să favorizeze apariția celorlalte. Ele se leagă în diferite moduri de agreabil. Kant nu propune încă decât o simplă antropologie empirică (raport între aceste sentimente și temperamente, vârste, sexe, națiuni ... și influență a acestor sentimente asupra altor sentimente – dragoste, sentiment religios). Nici o clipă aceste sentimente nu tind spre universalitate sau spre necesitate. Regulile nu fac decât să urmeze evoluția gustului. Doar mai târziu va deveni posibil să se atingă un *a priori*. În prima ediție a *Criticii rațiunii pure*, teoria gustului nu este decât psihologie : sentimentele de gust sunt „în ce privește izvoarele lor, numai empirice“. Dar, în ediția a doua, Kant adaugă : „în ce privește izvoarele lor principale“³. Niște legi *a priori* nedeterminate și o critică a gustului sunt, așadar, posibile. Kant și-a schimbat părerea începând din 1787. De unde proiectul unei *Kritik der Geschmack*. Kant vorbește deja despre acest proiect între *Disertația din 1770* și *Critica rațiunii pure*. Dar a vorbi de o critică a gustului în 1787 implică o „Analitică“, o „Dialectică“ (aceasta va fi antinomia – foarte simplă – a gustului) și o „Metodologie“ (a se citi anticii!).

Într-o scrisoare din 1787 către Karl Leonhard Reinhold, critica gustului este corelată cu sentimentul. Kant declară că nu poate exista în acest fapt nici contradicție internă, nici intrigi care să

¹ *Întemeierea metafizicii moravurilor*, secțiunea întâi, trad. rom., p. 19 (notă).

² *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, secțiunea întâi, trad. fr. de R. Kempf, Paris, Vrin, 1953, p. 18 (Ak., II, 208).

³ *Critica rațiunii pure*, „*Estetica transcendențială*“, § 1, trad. rom., p. 66.

poată fi îndreptate împotriva sistemului său. Revenind la inventarul elementelor cunoașterii pe care a încercat deja să-l facă, el primește mai mult decât s-ar fi așteptat. „Eu mă ocup cu critica gustului, unde găsesc un alt fel de principii *a priori* decât cele găsite până acum”¹. Facultăți ale spiritului : 1) facultatea de a cunoaște (*Critica rațiunii pure*) ; 2) facultatea de plăcere sau neplăcere ; 3) facultatea de a dori (*Critica rațiunii practice*). „Am căutat de asemenea principii *a priori* pentru cea de a doua ; și deși altădată am considerat imposibil să găsesc așa ceva, elementul sistematic în analiza facultăților cercetate mai înainte m-a condus pe această cale : a recunoaște existența a trei părți în filosofie.”² *Lust und Unlust* se află deci pe același plan, iar facultatea de a resimți sentimente devine tot atât de esențială ca facultățile de a cunoaște și de a acționa. De unde împărțirea filosofiei în filosofie teoretică, teleologie și filosofie practică.

Între proiectul prea restrâns al unei *Kritik der Geschmack* și cel prea vast al unei teleologii, Kant va face din a treia Critică a sa o *Critică a facultății de judecare*. Dar de ce a apărut atunci această idee a unei teleologii?

Kant și problema finalității

Finalitatea este complet eliminată din *Critica rațiunii pure*, în măsura în care o elimină condițiile unei naturi în general. Cum reușește Kant, întotdeauna recuperator în filosofie, să recupereze această veche noțiune. Și, mai ales, cum e posibil un asemenea lucru în perspectiva sa *critică*? E o întrebare ce presupune mai întâi o *definire a finalității*. Kant o definește ca „legalitate a contingenței”. Dar ce înțelege el prin contingență? Aproape contrariul a ceea ce înțelegem noi în general, de la Boutroux și Ravaisson încoace.

Secolul al XIX-lea reprezentând pentru filosofie o inversare a aristotelismului, contingența devine pentru Boutroux contrariul a ceea ce era ea pentru Aristotel. La Ravaisson, contingența devine sinonimă cu libertatea ; ea este legată de voință – în timp ce *ἀναγκαιον* (necesarul) lui Aristotel era ceva inflexibil și, mai ales,

¹ Scrisoare către Reinhold, 28 decembrie 1787, Ak., X. 514; *Correspondance*. Paris, Gallimard, 1991, p. 308.

² *Ibid.* (*Correspondance*, pp. 308–309).

nu era nedeterminare. În orice caz, pentru Ravaisson și gânditorii ce îi urmează, contingența este o determinare pozitivă¹.

Pentru Kant, dimpotrivă, ea are un sens exclusiv relativ. Această contingență nu are sens decât raportată la necesitate : ea este ceea ce nu poate apărea ca necesar. Deci *finalitatea e contingentă* prin aceea că conceptele intelectului nu fac să apară nimic în conformitate cu această finalitate (ele fac să apară ceva numai după principiile substanței, cauzalității și acțiunii reciproce).

Finalitatea intervine pe *plan arhitectonic*, judecata kantiană vrând mai mult decât poate, necesitând mai multă unitate decât este capabilă să pună în alcătuirea unei naturi. Demersului de organizare a sistemului în legi îi urmează demersul de organizare a legilor în unitatea unui sistem : aceasta e organizarea arhitectonică, contingentă în raport cu organizarea într-o natură, întrucât nu este cerută.

Cf. Valéry : „Știința reprezintă ansamblul rețetelor care reușesc întotdeauna. [...] Dacă știința se sfârșește și trebuie să se sfârșească în formule de acțiuni, creația științei este operă de artă. Dacă știința tinde și trebuie să tindă spre o economie de gândire, ea reușește din fericire s-o facă cu prețul unui dezmăț al gândirii”².

De altfel, Kant nu abordează problema finalității decât într-un mod puțin voalat : el este preocupat mult mai mult de diverse *eșantioane* ale acestei finalități.

Rousseauismul – sau, mai profund poate, aristocratismul lui Kant – se traduce în opera sa, până în 1787, printr-o recalificare filosofică a sentimentului care, din simplu fenomen empiric, devine puțin câte puțin o energie specifică a sufletului uman, la fel ca intelectul și voința. Această promovare înseamnă că nu există reducere posibilă a diferitelor facultăți ale sufletului (cf. prima introducere la *Critica facultății de judecare*).

Începând cu *Critica rațiunii pure* (suplimentul la „Dialectica transcendentă” : „Despre folosirea regulativă a Ideilor rațiunii pure”), Kant echilibrează principiul omogeneității diversului (*“entia praeter necessitatem non esse multiplicanda”*³) prin principiul specificării : *“entium varietates non temere esse minuendas”*⁴. Dacă există

¹ Cf. Jean Beaufret, *Notes sur la philosophie française du XIX-e siècle*, notă asupra cuvântului „contingență”, Paris, Vrin, 1984, pp. 31–32.

² *Tel Quel*, I, Paris, Gallimard, 1941, p. 96.

³ Trad. rom., p. 511 : “principiile nu trebuie înmulțite fără necesitate”.

⁴ Acest principiu cere ca “nici o specie să nu fie considerată în sine ca ultima. Căci cum ea este tot un concept care nu conține în sine decât ceea ce este comun unor lucruri diverse, el trebuie să cuprindă sub el mereu alte concepte, alte subspecii” (trad. rom., p. 513).

o unitate, ea se află în insondabil. La fel, postulând în articolele sale despre rase principiul unui cvadripartitism al trunchiului comun, Kant declară acest trunchi comun ca fiind incognoscibil. Orice om pe care ne este dat să-l vedem este roșu, galben, negru sau alb. Astfel, afectivitatea e recalificată pe cele trei planuri indicate mai înainte : planul cunoașterii, planul practic, planul estetic.

Am studiat poziția lui Kant față de problemele sentimentului și ale finalității. Dar ce raport întreține această doctrină a finalității (teleologia) cu sentimentul redefinit ca facultate, în mod hotărât superioară, a lui *Gemüt*?

Teleologie și sentiment

RAPORTURILE DINTRE TELEOLOGIE ȘI SENTIMENT ÎN GENERAL

• *Finalitatea*

Ea are întotdeauna la Kant un dublu sens :

1) Există finalitate atunci când o reprezentare este cauza existenței obiectului acestei reprezentări (definiție din *Critica rațiunii practice*¹ sau din § 10 al *Criticii facultății de judecare*²). Aceasta e finalitatea în general. Dar părerea, cel puțin subiacentă, a lui Kant e că finalitatea nu se revelează în acest sens decât ca finalitate practică a voinței (pur și simplu tehnică sau rațional practică). Ea conduce doar la ipoteze precum acelea ale lui Kant cu privire la rasele umane.

2) Există de asemenea finalitate când o multiplicitate de termeni elementari apare pe deasupra susceptibilă de organizare arhitectonică într-un sistem, și aceasta în așa fel încât organizarea în sistem să fie *fortuită* sau *contingentă*. Finalitatea reprezintă atunci punctul de vedere al sistemului, nu cel al agregatului. Iar un astfel de sistem e definit ca „legitate a contingentului“.

• *Contingența*

Sensul său la Kant în raport cu sensul clasic și modern al termenului.

Critica facultății de judecare este prezentată adesea drept unul din izvoarele filosofiei franceze a secolului al XIX-lea, cea care,

¹ *Op. cit.*, trad. rom., p. 95, notă.

² *Op. cit.*, trad. rom., p. 112.

de la Maine de Biran la Bergson, a aclimatizat noțiunea de contingent. Această filosofie prezintă două trăsături constante :

1) *Ea afirmă o contingență care reprezintă inversiunea contingenței aristotelice.* Pentru Aristotel, contingența este ceea ce se află jos și, în cel mai bun caz, urcă. În secolul al XIX-lea, contingența este ceea ce vine de sus.

2) *Ea studiază această contingență în raport cu un fenomen cât mai precis posibil :* obișnuința la Ravaisson, inducția la Lachelier, acțiunea la Blondel, datele imediate la Bergson ; proiectul aparent mai larg al lui Boutroux (*Despre contingența...*) este, de asemenea, menționat : *Despre contingența legilor naturii*, adică a legilor necesare ale lui Comte. Deși agasat de vizionarii contingenței (cf. discuția din 1905 de la Societatea de filosofie asupra „libertății morale“ unde declară că nu vede în fenomenele de convertire religioasă, la mare vogă pe atunci, nici o contingență, ci o înlănțuire de cauze și de efecte), Lachelier face din contingență „adevărata definiție a existenței“. În această tradiție, contingența primește așadar o determinare pozitivă.

Sensul dat de Ravaisson : contingența este legată de flexibil. Contingența este flexibilitatea legilor finale. E o necesitate simplă, maleabilă. Întregul spiritualism francez al secolului al XIX-lea este un studiu al flexibilității divine. Contingența își păstrează același sens la Bergson, teribil de epigonic. Cei ce au făcut descoperiri sunt filosofi anteriori. Maine de Biran, de exemplu (însă acesta ar fi vrut să fie mai degrabă fiziolog decât introspecționist).

Nu cumva contingența are la Kant acest dublu sens de concept critic și de concept pozitiv, astfel încât un intelect care ar gândi sistemul să fie în același timp cauza acestuia?

A afirma acest lucru înseamnă a face din contingență o dimensiune a creației (ceea ce se întâmplă la Bergson). Or, o astfel de interpretare e imposibilă la Kant, chiar dacă el vorbește de Spinoza în *Critica facultății de judecare* (§ 73).

Kant distinge idealismele de realismele finalității : el le consideră pe primele drept iluzionisme care extenuază finalitate, iar pe celelalte, exhibiționisme care nu dau ceea ce promet. Idealismele finalității cuprind la rândul lor, materialismele și spinozismul. Materialiștii nu explică nici măcar aparența de finalitate – e cazul lui Etienne Rabaud care declară că insectele nu-și utilizează

organele într-un mod ce ne-ar putea părea dovada unei finalități : un „ferăstrău“, de pildă. le poate servi pentru a umbla...

Spinoza explică măcar aparența finalității. El justifică armoniile lumii în cadrul unității substanței (Kant nu se mai mulțumește cu interpretările schematice care îl trădează pe Spinoza : el le *leagă* într-un nou mod). După opinia lui Kant, Spinoza menține *una* din condițiile finalității : unitatea în raportul dintre scopuri, dar Kant îi reproșează suprimarea contingenței.

În consecință, în *Critica rațiunii pure*, contingența e definită drept ceea ce se întâmplă, deci pornind de la o cauză, adică în funcție de categoria de relație sub al doilea mod al său (raportul dintre cauză și efect). Or, Spinoza elimină acest raport în favorarea raportului dintre substanță și accident. El elimină deci condiția sub care contingența nu mai poate fi de gândit : cauzalitatea – care, cu atât mai mult, nu poate fi o cauzalitate *inteligentă*. Astfel, contingența e distrusă în principiul ei. Pentru Kant, dogmatismul lui Spinoza este tipul de dogmatism rău (căci există și dogmatisme bune, teismul, de exemplu).

Să fie oare ideea de contingență la Kant identică cu ideea că lucrurile pot sau nu pot avea loc? Reține ea ceva dintr-un Dumnezeu ce consimte la creație? Această a doua interpretare e imposibilă : conceptul kantian este mult mai critic (oarecum în genul celui de indeterminism la Eddington). Contingența rămâne deci la Kant punctul de vedere sistematic sau arhitectonic. Ea exprimă cel mult ideea că anumite dogmatisme sunt mai bune decât altele. Dar organizarea arhitectonică nu este niciodată cerută de un determinism strict.

RAPORTURILE DINTRE TELEOLOGIE ȘI SENTIMENTELE DE PLĂCERE ȘI DE NEPLĂCERE (*LUST UND UNLUST*)

Aici apare la Kant o anumită ezitare. Plăcerea este legată în mod curent de o dorință, deci de o finalitate ce se realizează, iar durerea de o finalitate blocată. Dar se păstrează valoarea raportului și la nivelul transcendental (de posibilitate sau de imposibilitate a sistemului)? Kant pare a răspunde succesiv da și nu.

În prima prefață la *Critica facultății de judecare*, el răspunde negativ, opunând judecata estetică judecății teleologice¹. În a doua introducere, el optează pentru plăcerea ce se naște din sistem. Cf. § VI : „Coincidența percepțiilor cu legile conforme conceptelor generale ale naturii (categorii) nu are, în realitate, nici cea mai mică înrâurire asupra sentimentului nostru de plăcere, și nici n-ar putea să aibă, deoarece intelectul procedează aici neintenționat și în mod necesar potrivit naturii sale. În schimb, descoperirea posibilității de a uni două sau mai multe legi empirice eterogene ale naturii sub un principiu care le cuprinde pe amândouă provoacă o plăcere vizibilă, adesea chiar o admirație, care uneori nu dispare nici atunci când ne-am obișnuit suficient cu obiectul ei”². În opoziție cu această anestezie a operației categoriale, emoția se naște din operația de sistematizare – această plăcere putând de altfel să se uzeze.

Kant sfârșește prin a opera o trecere la negativ : „Dimpotrivă, ne-ar displace total o reprezentare a naturii”³ fără o tendință a legilor de a se organiza în sistem (această idee e prezentă încă din prima introducere la *Critica facultății de judecare*).

SPRE O CRITICĂ A FACULTĂȚII DE JUDECARE

Evoluția noțiunii de judecată

Titlul definitiv este tardiv. Anunțată într-o scrisoare către Reinhold ca o *Kritik der Geschmack*, lucrarea nu a fost definitiv botezată decât în mai 1789⁴. De ce această lărgire a unei critici a gustului într-o critică a judecății din care critica gustului nu reprezintă decât o parte?

Ideea unei critici a sentimentului (*Kritik des Gefühls der Lust und Unlust*) înseamnă că s-ar putea extrage niște elemente *a priori* chiar din sentiment, conceput ca energie specifică a sufletului uman, așa cum se întâmplă în cunoaștere și în dorință. Dar, în acest caz, apare o problemă : cunoașterea își primește *a priori*-ul de la intelectul categorial, voința și-l primește pe al său de la

¹ Trad. rom., p. 62.

² *Ibid.*, p. 82.

³ *Ibid.*, p. 83.

⁴ Scrisoare către Reinhold, 12 mai 1789. Ak., XI: 2: 39 (*Correspondance*, op. cit., p. 353).

rațiune. De unde și-ar putea primi sentimentul armătura sa *a priori*? Aici intervine a treia tripartiție : între intelect și rațiune există un *Mittelglied*¹, identificat deja în *Critica rațiunii pure* : facultate de judecare. Nu este atunci „natural” să se presupună că facultatea de judecare va fi aceea care va conține principii *a priori* pentru facultatea de a simți?

Pe de altă parte, nu este oare finalitatea, la rândul ei, un concept reciproc al conceptului de judecată? Kant își reprezintă într-adevăr finalitatea naturii după un model arhitectonic, ca subsumare a legilor particulare sub legi mai generale, într-un sistem al naturii. Or, *Critica rațiunii pure* a atribuit același rol judecății. De altfel, care e funcția proprie judecății, dacă nu de a subsuma particularul sub universal? Nu există oare o afinitate evidentă între conceptul de finalitate și funcția specifică a judecății? Victor Basch greșește cu siguranță atunci când denunță artificialismul acestei tripartiții și al raporturilor dintre judecată și finalitate.

În orice caz, important este că descoperirea acestei afinități se va răstrânge asupra judecății înseși și o va face să apară într-o lumină nouă. Astfel, dacă finalitatea evocă folosirea judecății întrucât implică subsumare, nu trebuie să uităm că subsumarea, așa cum o definește *Critica rațiunii pure*, ca trăsătură caracteristică a judecății, excludea orice idee de finalitate. Era vorba exclusiv de aplicarea unui concept *a priori* la intuiția sensibilă grație unei schematizări mecanice a acestui concept. Mișcarea se produce aici de sus în jos. Dimpotrivă, în constituirea unui sistem arhitectonic al naturii, mișcarea are loc de jos în sus, adică de la legi particulare, deja stabilite datorită aplicării conceptelor, spre legi din ce în ce mai generale, deci în direcția unui principiu al unității diversului care ne este încă necunoscut. Cu alte cuvinte, unul operează sub un orizont conceptual dat, celălalt se află neîncetat în căutarea propriului său orizont. Există astfel două moduri posibile de a folosi subsumarea sau, în interiorul subsumării, două mișcări posibile în sens invers una față de cealaltă.

În primul caz, singurul analizat în prima Critică, universalul este dat și „indică *a priori* condițiile în care, în mod exclusiv, poate fi realizată subsumarea”². Dar, în al doilea caz, doar particularul

¹ *Critica facultății de judecare*. Prefață. p. 62 și Introducere. § III (p.73).

² *Ibid.*, Introducere. IV. pp. 73-74.

este dat (sub formă de legi particulare). Universalul nu este dat, ci căutat, în așa fel încât să aducă la nivelul fenomenului tot mai multă simplitate, o sistematică tot mai desăvârșită, o armonie tot mai bogată în unitatea diversului. Prima judecată este, dacă putem spune așa, o judecată a *aplicației*; cea de a doua este mai degrabă o judecată a *invenției* care nu o presupune pe prima decât pentru a o depăși. Prima are un caracter mecanic. Mai exact, judecata, fie și numai determinantă, avea în prima Critică un caracter *artistic* în opoziție cu intelectul. Dar ceea ce apărea ca artă, apare acum ca rutină. Cea de a doua presupune, dimpotrivă, o *artă de a gândi* care se poate ridica până la libertatea geniului în cazul unor naturi privilegiate. Prima nu face decât să administreze o necesitate strictă al cărei principiu este deja posedat. A doua presupune „conceptul unei legalități obiectiv contingente, dar subiectiv (= pentru facultatea noastră de cunoaștere) necesară, adică al unei finalități a naturii”¹.

Cele două utilizări ale judecății odată identificate, mai rămâne acum să fie botezate. Kant o numește pe prima *judecată determinativă*. Într-adevăr, funcția sa este de a „*determina*, printr-o reprezentare empirică dată, un concept ce stă reprezentării la temelie”². Dar cea de a doua? Kant remarcă faptul că ea constă mai puțin în a *obiectiva* reprezentările date prin schematizarea unui concept, cât în a aduce conștiința, în mod liber, la un grad tot mai înalt de adaptare la însăși puterea de a cunoaște. Astfel, orientarea sa este mai degrabă subiectivă decât obiectivă – subiectivizare contingentă a obiectivității. Or, în prima Critică, Kant numise *reflexie* actul de a raporta reprezentările la însăși facultatea de a cunoaște – în loc de „[a avea] a face cu obiectele însele, pentru a dobândi din ele concepte”³. Judecata aparținând celui de al doilea gen, care caută, ca să spunem așa, o adaptare subiectivă a obiectivității, va fi numită așadar *judecată reflexivă* (*reflektierendes Urteil*).

În prima introducere la *Critica facultății de judecare* apare expresia *facultas dijudicandi*⁴ sau facultate de apreciere. Or, *Critica*

¹ *Critica rațiunii pure*, Ak., III, 211–215.

² Prima introducere la *Critica facultății de judecare*, § V. “Despre facultatea de judecare reflexivă”, trad. rom., pp. 406–407.

³ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 261.

⁴ Cf. 3, la început; trad. rom., p. 407.

facultății de judecare ar putea fi o critică a facultății de apreciere (*Beurteilung*). Apare aici judecata de apreciere : gustul este apreciere a frumosului, organizarea arhitectonică – apreciere a unității legilor. În ambele cazuri e vorba despre *διάκρισις*, separația aristotelică. Judecata reflexivă nu este un instrument dependent de intelect ; ea acționează după principiul universal, dar nedeterminat, al unei organizări în sistem în folosul facultății noastre de apreciere, în adaptarea legilor sale particulare la posibilitatea experienței, ca un sistem fără de care nu ne-am putea descurca în labirintul legilor particulare.

Ideii de judecată care nu-și schematizează conceptele decât în conformitate cu consemnele dictatoriale ale unei universalități deja definite i se opune cea a unei judecăți „fără prejudecată”¹ care, în avântul său liber spre o universalitate repusă mereu în discuție, reprezintă adevăratul resort al oricărei vieți spirituale. De unde entuziasmul lui Goethe la lectura *Criticii facultății de judecare* : el găsește în ea justificarea propriilor strădanii². Distincția între judecata determinativă și judecata reflexivă lămurește așadar retrospectiv întregul sistem kantian și poate constitui chiar un fel de criteriu de clasificare pentru istoria filosofiei.

Ca plutonier al matematicii căreia îi impune uniforma geometriei analitice, Descartes este un temnicier al judecății determinative. Pionier al judecății reflexive, Pascal descoperă în „*natura unitatis amatrix*” (= natura care iubește unitatea) că „numerele, de o natură atât de diferită, imită spațiul”³.

Judecata reflexivă nu îmbogățește cunoștințele noastre despre natură cu nici o lege obiectivă particulară. Ea fundează doar o maximă pentru judecată și pretinde ca legile să fie examinate conform acestei maxime, pentru a articula astfel între ele formele naturii. Într-adevăr, finalitatea presupusă de folosirea judecății reflexive nu e stabilită în obiect, ci numai în subiect și, mai exact, în simpla sa putere de a cugeta. Dar, odată cu judecata reflexivă, dimensiunea *patetică* a aventurii se deschide într-o cunoaștere ce nu încetează să se îndrepte spre ceea ce este necunoscut și nou,

¹ Leon Brunschvicg, *Les Progrès de la conscience*, Paris, F. Alcan, 1927, p. 732.

² “Nu m-am străduț oare eu însumi, fără încetare, la început înconștient și dintr-un impuls înăscut, în direcția primordialului și a tipicului? Și deoarece am reușit să construiesc o expunere conformă cu natura, nimic nu mă mai putea împiedica să înfrunt cu îndrăzneală acea *aventură a rațiunii*, cum o numește Bătrânul din Königsberg”.

³ *Cugetări*, ed. Brunschvicg, nr. 119; trad. rom., p. 46.

În timp ce în cazul judecății determinative rămânem neutri din punct de vedere afectiv. Cf. a doua introducere la *Critica facultății de judecare*, § VI: „Coincidența percepțiilor cu legile conforme conceptelor generale ale naturii (categorii) nu are, în realitate, nici cea mai mică înrâurire asupra sentimentului nostru de plăcere, și nici n-ar putea să aibă, deoarece intelectul procedează aici neintenționat și în mod necesar potrivit naturii sale. În schimb, descoperirea posibilității de a uni două sau mai multe legi empirice eterogene ale naturii sub un principiu care le cuprinde pe amândouă provoacă o plăcere vizibilă, adesea chiar o admirație ce uneori nu dispare nici atunci când ne-am obișnuit suficient cu obiectul ei. Caracterul comprehensibil al naturii și unitatea ei în împărțirea în genuri și specii, singurele care fac posibile conceptele empirice cu ajutorul cărora cunoaștem natura, conform legilor ei particulare, nu ne mai provoacă, desigur, o plăcere evidentă. Dar este sigur că ea a existat la vremea ei și doar pentru că experiența cea mai comună nu e posibilă fără ea, s-a contopit treptat cu simpla cunoaștere și a încetat să iasă în evidență. Prin urmare, este necesar ceva care, în aprecierea naturii, să atragă atenția asupra finalității acesteia pentru intelectul nostru, un studiu care să subsumeze legile eterogene ale naturii, dacă e posibil, unora superioare, deși tot empirice, pentru a obține plăcere, atunci când subsumarea reușește, din acordul acestor legi în vederea facultății noastre de cunoaștere, acord pe care noi îl considerăm doar întâmplător. Dimpotrivă, ne-ar displace total o reprezentare a naturii prin care ni s-ar prezice că în cazul celei mai neînsemnate cercetări ce depășește experiența cea mai comună, ne-am lovi de eterogeneitatea legilor naturii, care ar face imposibilă pentru intelectul nostru subsumarea legilor ei particulare sub legi empirice generale, deoarece aceasta contrazice principiul specificării subiectiv finale a naturii în genurile ei, precum și, relativ la ele, facultatea noastră de judecare reflexivă¹”. Sudura cu sentimentul este aici realizată. Deci, presupusa sinteză a finalității și a sentimentului s-a înfăptuit efectiv în creuzetul judecății reflexive. Kant va vorbi despre o „aventură a rațiunii” cu privire la originea animalelor. Acesta e sensul *Criticii facultății de judecare*, ce conferă în sfârșit posibilității de a merge înainte fundamentele sale *a priori*, după promisiunile din suplimentul la „Dialectica transcendențială”.

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., pp. 82-83.

CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE

Ca orice Critică, *Critica facultății de judecare* cuprinde o „Teorie a elementelor“, împărțită în „Analitica“ și „Dialectica“, și o „Teorie a metodei“.

Diviziunile *Criticii facultății de judecare*

Judecata reflexivă a apărut ca reciprocă a reprezentării finalității = legalitate a contingenței. Ea constituie domeniul de judecată cu privire la care o analiză critică a finalității va deveni posibilă. Cum se va dezvolta această analiză? Pretutindeni unde există reprezentare a finalității există și judecata reflexivă. Dar sub ce formă există de fapt reprezentarea finalității? Kant ajunge astfel să distingă, în afara finalității practice pe care ne-o impune rațiunea pură și care se manifestă în morală :

a) *finalitatea arhitectonică* a ansamblului fenomenelor într-un sistem posibil al naturii ;

b) dar și, în interiorul acestui sistem al naturii, *eșantioane caracteristice de finalitate* ca legalitate a contingenței. Kant distinge :

α) *finalitatea pur subiectivă* a unui acord între facultățile de cunoaștere (intelectul și imaginația) într-o „judecată“ (*Beurteilung*) referitoare la obiectul lor : aceasta este finalitatea specific estetică ;

β) *finalitatea obiectivă* formală a fecundității unui concept referitor la soluția unică a mai multor probleme : aceasta este finalitatea matematică – ceea ce îl derutase pe Platon (§ 62) ;

γ) *finalitatea obiectivă* materială a reciprocității, în anumite obiecte din natură, a întregului și a părților : aceasta e finalitatea biologică.

Finalitatea arhitectonică a ansamblului fenomenelor, evocată în *Critica rațiunii pure*, în suplimentul la „Dialectica transcendențială“ este abordată în *Critica facultății de judecare* doar în introducere. În *Critica facultății de judecare*, Kant nu adaugă nimic la ceea ce a dezvoltat deja în acest supliment cu privire la principiile unei arhitectonici a naturii. Singura diferență e că acum cea care administrează „Ideile rațiunii“ (și utilizarea lor regulativă) nu mai este rațiunea (ocupată îndeajuns cu problemele „practice“), ci facultatea reflexivă (remaniere ministerială a facultăților superioare de cunoaștere).

Cât despre studiul finalității cognitive formale, el nu constituie decât o scurtă introducere la studiul finalității materiale obiective (biologice).

Rămân, prin urmare, două părți principale : critica judecății estetice și critica judecății teleologice (biologice).

Aceste două părți sunt urmate de o lungă concluzie (Supliment, § 79 până la 91) în care Kant, amintindu-și de „corelația atât de naturală” între reprezentarea finalității și ipoteza unui *intellectus archetypus*, se interoghează asupra unei treceri posibile de la teleologie la teologie. Dezvoltând ceea ce spusese deja în prima *Critică* referitor la argumentul fizico-teologic, el stabilește că teologia fizică nu este decât o teleologie fizică prost înțeleasă (§ 85) și că singura trecere de la teleologie la teologie e cea pe care a deschis-o deja în *Critica rațiunii practice* : trecerea de la morală ca teleologie a rațiunii practice la o teologie morală care este exact contrariul unei morale teologice.

PRIMA PARTE : „CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE ESTETICE”

„Analitica facultății estetice de apreciere”

Semnificație generală

Antecedente. Încă din 1764, în *Observații asupra sentimentului de frumos și de sublim*, Kant a identificat sentimente care contrastează cu celelalte printr-o delicatețe specială. Aceste sentimente „*von feinerer Art*”¹, mai delicate, foarte apropiate de sentimentele morale, și de natură să le favorizeze dezvoltarea, sunt sentimentele de frumos și de sublim, legate de categoria agreabilului, deși în mod diferit („Sublimul impresionează iar frumosul încântă”²).

Dar studierea acestor sentimente ține încă de o simplă *antropologie empirică*, în cadrul căreia li se poate determina variația după temperament, vârstă, sex și națiune, urmând exemplul lui Montesquieu al cărui *Spiritul legilor* datează din 1748. Melancolicul, de pildă, se lasă mai puțin încântat de frumos și mai mult impresionat de sublim³. Bărbații sunt mai predispuși sublimului

¹ Ak., II, 208.

² *Ibid.*, 209.

³ *Ibid.*, p. 220.

decât femeile¹. Italienii și francezii sunt mai sensibilizați la frumos, germanii, englezii, spaniolii la sublim²; olandezul, „german total flegmatizat“, nu are nici un simț estetic³. Influența asupra celorlalte sentimente: în dragoste, germanul și englezul sunt îndrăzneți; italianul își folosește capul (Fabricio); spaniolul e romantic (Don Quijote); francezul își transferă în dragoste gustul pentru lucrurile rafinate⁴. Toată această antropologie generală e orientată spre sentimentele de frumos și de sublim.

Dimpotrivă, în 1790, sentimentele de frumos și de sublim, a căror utilizare constituie gustul și a căror absență e considerată absență de gust, nu mai sunt privite ca *simple fenomene de sensibilitate*; ele năzuiesc, asemenea judecăților, spre universalitate și spre necesitate. Kant este categoric în această privință⁵. Judecata de gust pretinde adeziunea celorlalți și le refuză acestora gustul dacă ei judecă în alt mod – și prin aceasta el diferă de agreabil, de care era la început legat și al cărui principiu este, dimpotrivă, că „fiecare are gustul său propriu“ (*Critica facultății de judecare*, § 7)⁶. Există, așadar, două niveluri de estetică (la fel ca în sensibilitatea noematică): *Sinnengeschmack*, gustul simțurilor și *Reflexionsgeschmack*, gustul reflexiei⁷.

Să fie oare în acest caz frumosul un fel de perfecțiune obiectivă care nu trebuie decât recunoscută printr-un concept? Pentru Leibniz, de exemplu, frumosul nu constituie decât reprezentarea confuză a unei perfecțiuni obiective; „artistul face în mod confuz calcule corecte. Nicidecum, răspunde Kant: „Dacă obiectele sunt apreciate doar potrivit conceptelor, atunci dispare orice reprezentare a frumuseții“⁸, sau „frumusețea în sine, fără raportare la sentimentul subiectului, nu este în sine nimic“⁹.

De aici decurge următorul paradox al judecății de gust: „În cazul tuturor judecăților prin care declarăm că ceva este frumos nu permitem nimănui să fie de altă părere, fără ca totuși să ne bazăm judecata pe concepte, ci doar pe sentimentul nostru“¹⁰.

¹ *Ibid.*, p. 228.

² *Ibid.*, p. 243.

³ *Ibid.*, pp. 248–249.

⁴ *Ibid.*, p. 250.

⁵ *Op. cit.*, trad. rom., pp. 106–108.

⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁷ *Ibid.*, p. 106.

⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁹ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰ *Ibid.*, p. 132.

Cum poate o judecată întemeiată pe sentimente să posede caracterul de universalitate și de necesitate propriu gustului? Care e soluția kantiană a acestui paradox? Acest lucru e posibil numai dacă sentimentul de bază, departe de a fi un simplu fenomen de sensibilitate, conține deja în sine ceva în plus, și anume o judecată. Dar ce judecată? O judecată care să nu fie întemeiată pe concepte dinainte determinate; nu va putea fi, prin urmare, decât o judecată reflexivă. Or, fiecare judecată reflexivă este prin definiție corelativă unei anumite reprezentări a finalității. Problemă: ce reprezentare a finalității va putea fi la rândul său corelativă unei judecăți reflexive în așa fel încât această judecată să fie tocmai judecata estetică? Nu poate fi vorba de o reprezentare obiectivă a finalității, căci atunci frumusețea, devenită un concept, s-ar sustrage imediatității sentimentului și s-ar resorbi în adevăr sau în bine. Trebuie deci ca finalitatea „reprezentată” în judecata de gust să fie nu obiectivă, ci doar estetică (cf. „reprezentarea estetică a finalității”¹). Să încercăm așadar să determinăm această reprezentare neobiectivă a finalității, care trebuie să constituie conținutul esențial al judecății estetice. Pentru aceasta, e necesar să revenim asupra judecății înseși.

Propriu oricărei judecăți este faptul de a cuprinde în ea însăși o anumită relație a două funcții: intelectul, care oferă judecății armătura sa de concepte și imaginația, prin care judecata influențează sensibilul. Orice judecată implică deci o anumită armonie sau concordanță între intelect și imaginație – și aceasta în așa fel încât cele două funcții să se contopească în mod necesar într-o unitate ce stă la baza oricărei cunoașteri și fără de care „nici măcar experiența cea mai comună nu este posibilă”². Un moment decisiv al acestei coerențe sau coapartenențe a intelectului și a imaginației este *schematizarea*.

Dar dacă orice schematizare implică coerența intelectului și a imaginației, reciprocă nu e nepărat adevărată. Astfel, poate exista un acord între intelect și imaginație fără ca acest acord să ia forma curentă (uzuală) a schematizării unui concept al intelectului. Sau, dacă vrem să păstrăm cuvântul „schematizare” pentru a desemna acordul profund între intelect și imaginație pe care îl implică orice judecată, nu putem vorbi în acest caz de

¹ *Ibid.*, p. 84.

² *Ibid.*, p. 83.

„schematizare fără concept“¹? O astfel de schematizare, care ar fi sustrasă constrângerii conceptului, s-ar apropia atunci de libertatea jocului. În ea, „imaginația în libertatea sa“ ar avea drept efect „activarea intelectului“ care, la rândul său și fără a folosi nici un concept, ar întreține „jocul regulat al imaginației“², conform unui „acord reciproc al facultăților conflictului care nu au fost activate (imaginația și intelectul)³, în așa fel încât starea de reprezentare ar putea fi resimțită „într-o senzație ce e nemijlocit legată de sentimentul de plăcere și neplăcere“⁴.

O astfel de plăcere ar fi, pe de o parte, o stare subiectivă trăită direct ca atare, deci un sentiment (*Gefühl*) ; dar, pe de altă parte, un astfel de sentiment ar avea singularitatea de a corespunde unei „libere schematizări“ în care s-ar înfăptui, deși în afara oricărui concept, concordanța (armonia) reciprocă a facultăților presupusă de orice judecată. Un astfel de sentiment ar putea fi așadar comunicabil la modul ideal, dar ca legalitate fără lege, finalitate fără scop, universalitate fără concept, ca urmare a contingenței sale.

Astfel, în timp ce universalitatea experienței stă la baza unor concepte schematizate, o altă universalitate apare ca posibilă, independent de orice concept dar, în schimb, universalitate reciprocă a unui sentiment ce constituie la oameni un fel de „simț comun“⁵ foarte special, care judecă nu prin concepte, ci prin sentiment. Datorită acestui *sensus communis* oamenii sunt deschiși în mod natural spre unitatea frumosului în multitudinea manifestărilor sale concrete.

Un astfel de sentiment nu poate fi învățat așa cum se învață geometria, deoarece exclude orice concept ; el poate fi doar cultivat, însă, desigur, nu prin *Critica facultății de judecare*, unde analiza gustului este întreprinsă „doar din punct de vedere transcendentă“⁶. Totuși, în măsura în care împiedică problema gustului să se reducă la o simplă problemă de „psihologie empirică“, restabilind în ea drepturile universalității, *Critic facultății*

¹ *Ibid.*, p. 182.

² *Ibid.*, p. 191.

³ *Ibid.*, p. 112.

⁴ Prima introducere la *Critica facultății de judecare*. VII. „Despre estetica facultății de judecare“, trad. rom., p. 419.

⁵ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 131.

⁶ *Ibid.*, p. 62.

de judecare obligă cel puțin la cultivarea gustului ca modalitate esențială a unei reîntoarceri esențiale a umanității la ea însăși, la fel de decisivă precum cunoașterea sau morala. Omul e hărăzit frumuseții tot atât cât și adevărului și binelui. Însă această menire este o legitate a contingenței.

Astfel, în „reprezentarea estetică a finalității, înțeleasă ca una din funcțiile esențiale ale judecării reflexive, cel în cauză este intelectul, dar numai în aprioritatea schematizabilă a celor două moduri ale relației cu obiectul în general, adică numai ca focar neconceptualizat¹ de „apercepție transcendentă”. O astfel de unitate a apercepției este, ca să spunem așa, „schematizată” de reprezentarea sensibilă, dar fără să intervină vreodată nici specificația în concepte a acestei unități, nici discuția laborioasă pe care o presupune intervenția conceptului. Deci frumuseții nu-i lipsește niciodată prezența obiectului, dar e vorba de un obiect neconceptual, de un obiect redus la forma neschematizată a acestei unități ce se obiectivează direct în intuiția estetică, adică în singularitatea unei prezențe unice. Frumusețea presupune unitatea *a priori* a obiectului pe care îl schematizează în mod liber² cu o prezență incomparabilă și unică. Catedrala din Chartres nu este frumoasă întrucât corespunde ideii generale de catedrală, nici, în mod și mai abstract încă, întrucât implică o schematizare a principiilor experienței posibile față de care ea nu ar fi decât un fenomen de explicat printr-un echilibru de corpuri solide sau, dacă putem spune așa, un incident ce trebuie redus, prin nivelarea sa conceptuală, la celelalte fenomene în contextul comun al unei experiențe (naturi) în general ; ea este frumoasă, dimpotrivă, în măsura în care este ea însăși ivită din temelii până în vârf din țâșnirea evidenței sale irecuzabile și *fortuite* (după cum spune Bracque : „Fortuitul este acela care ne dezvăluie existența”³ ; Kant spune : contingența), în indivizibilitatea prezenței sale (*Darstellung* = *Vorstellung*) și „într-o senzație ce e nemijlocit legată cu sentimentul de plăcere și neplăcere”⁴. Cf. Baudelaire : „Frumosul e întotdeauna bizar”⁵, adică fortuit. Bizareria este aici o enigmă esențială și nu provizorie, ca în : „Ce ciudat, nu-mi găsesc stiloul!”

¹ *Ibid.*, p. 182.

² *Ibid.*, sfârșitul penultimului paragraf, p. 111 și 182.

³ *Le Jour et la Nuit*, Paris, Gallimard, 1952, p. 21.

⁴ Prima introducere la *Critica facultății de judecare*, § VII, “Despre estetica facultății de judecare”, trad. rom., p. 419.

⁵ *Exposition universelle de 1855*, I. *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, “Bibl. de la Pléiade”, 1976, t. I, p. 578.

CONCEPTUL DE FORMĂ

Dar dacă judecata estetică „raportează reprezentarea prin care este dat un obiect exclusiv la subiect” și, astfel, „nu atrage atenția asupra naturii obiectului, ci doar asupra formei finale în determinarea facultăților de reprezentare care se îndeletnicesc cu el”¹, rămâne totuși de numit *din perspectiva obiectului* și nu doar din perspectiva subiectului ceea ce corespunde cu – sau este corelat cu – această finalitate formală care este finalitatea estetică. Kant stabilește că judecata estetică nu este interesată nici de *existența* obiectului (care privește doar facultatea de a dori, dorința), nici de *conceptualizarea* sa (care privește doar cunoașterea). Cum să fie așadar numit ceea ce, în obiect, se învecinează cu sensibilitatea într-atât încât face cauză comună cu ea fără a se resorbi totuși în activitatea plăcerii și se învecinează cu conceptul într-atât încât satisface intelectul fără însă a prejudicia libertatea imaginației? Cuvântul evocat de aceste condiții aparent contradictorii va fi cuvântul foarte vechi și foarte nedeterminat *formă*. Stării estetice îi corespunde în obiect ceea ce, în obiect, este formă.

Într-adevăr, forma are ceva din idee, dar ea rămâne totuși nemijlocit coerentă unei materii în care doar sensibilitatea are ceva de câștigat în mod direct. Oricât de epurată (sublimată) ar fi „forma”, ea rămâne radical angajată în sensibil sau, spune Kant, în estetic. Dar forma se diferențiază în același timp atât de simpla impresie empirică, cât și de conceptul pur intelectual.

În frumusețe, spiritul își reprezintă un obiect nu pe măsura unui concept, ci a unei forme – noțiuni înrudite și diferite deopotrivă. În ambele cazuri există unitate sintetică a unei varietăți, deci concordanță între imaginație, care se află acolo „pentru intuiție și combinarea elementelor ei diverse” și intelect, care se află acolo „pentru concept ca reprezentare a unității acestei combinații”².

Dar forma rezolvă problema tocmai prin excluderea conceptului. În formă, unul și multiplul nu se compun decât dejucând schematizarea conceptului. Nu există mai puțin intelect și mai puțină imaginație în formă decât în cunoașterea prin concept, dar ele sunt altfel armonizate. Unisonul este mai indivizibil, vibrația mai imediată.

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 121.

² *Ibid.*, pp. 181–182.

Forma în care multiplul este unificat fără a fi totuși conceptualizat se poate prezenta ea însăși în două moduri : „Orice formă a obiectelor simțurilor (a celor exterioare precum și, nemijlocit, a celui interior) este sau *figură* sau *joc*. Acesta poate fi sau joc al figurilor (în spațiu, mimica și dansul) sau simplu joc al senzațiilor (în timp”¹. Orice formă e sau figură sau joc, iar jocul este fie al figurilor, fie joc fără figuri. Lumea formelor se desfășoară astfel de la plastică la muzică, trecând prin dans. Noțiunea de formă este, prin urmare, cheia clasificării kantiene a artelor frumoase. Cf. § 51 : aici, Kant va sublinia că anterior cuplului figură-joc (*Gestalt-Spiel*) este *cuvântul*, care atinge cea mai înaltă expresie a sa în elocință și poezie. De unde :

- 1) artele cuvântului : elocința și poezia ;
- 2) artele figurative : a) plastice (sculptură, arhitectură) ;
- b) pictură ;
- 3) arta jocului frumos al senzațiilor : muzica.

Astfel forma, – figură sau joc –, împrumută ceva din idee. Ea depășește, într-adevăr, simpla impresie empirică, în măsura în care conține „determinații formale ale unității diversului”². Dar ea diferă de concept prin aceea că aceste determinații își păstrează libertatea în loc să se lase închise în disciplina unei metode. Astfel, orice formă apare la distanță egală de abstracția conceptuală și de vagabondajul arbitrar, ca o scurtătură neprevăzută, fortuită, între intelect și imaginație, de care sensibilitatea se bucură ca de o favoare ce i se face. Într-adevăr, atunci când se propune, în afara oricărui concept și „parcă în bucuria unei întâlniri plăcute”, după expresia lui Brunschvicg, această unitate a diversului pe care cunoașterea încearcă s-o atingă prin ocolul laborios al conceptului, sensibilitatea participă la avertură „într-o senzație ce e nemijlocit legată cu sentimentul de plăcere și neplăcere”³. Orice divergență este brusc depășită, dar fără nici o constrângere : în punctul apariției sale, forma nu mai este o luptă oneros suportată, ca în cunoaștere, ci ea are în capul locului natura unui triumf.

Emoția estetică se naște atunci când în densitatea lumii se produce nemijlocit ivirea fortuită și ușurarea neprevăzută care e, în sine, apariția formei.

¹ *Ibid.*, p. 118.

² *Ibid.*, p. 117.

³ Prima introducere la *Critica facultății de judecare*, VII, “Despre estetica facultății de judecare”, trad. rom., p. 419.

Următoarea frază a lui Valéry este, prin urmare, foarte kantiană : „Impresia de frumusețe, atât de nebunește căutată, atât de zadarnic definită, este poate sentimentul unei imposibilități de variații, de schimbări virtuale, o stare limită pe care orice variație o face prea senzitivă pe de o parte, prea intelectuală pe de alta”¹. Valéry evocă aici, într-un spirit foarte kantian, natura ambiguă ce corespunde conceptului „estetic” de formă. Astfel, se poate ieși din domeniul esteticului, care este lumea formelor, în mai multe feluri :

1) În cadrul corelației dintre intelect și imaginație, interioară fiecărei forme, fie prin emanciparea unui concept care îi distruge echilibrul „virtual”, fie prin anarhia imaginației. Dacă catedrala din Chartres nu corespunde unui concept de catedrală, magazinul Bon Marché, dimpotrivă, nu este în el însuși decât conceptul realizat de „mare magazin” – iar în acest sens se poate spune că el abandonează forma. Invers, disoluția formei poate avea loc în sensul unei simple recreații a imaginației : „Așa de întâmplă, de exemplu, atunci când privim figurile schimbătoare ale focului în cămin sau ale uii pârâu care susră : nici unul nu este o frumusețe, totuși amândouă atrag imaginația întrucât întrețin jocul ei liber” (*Critica facultății de judecare*, sfârșitul § 22²).

2) În istoria artelor, în cadrul unei opoziții între speculația exagerată și prezența naivă a sensibilului. În secolul al XIX-lea, împotriva materialismului picturii impresioniste se produce un elan spre abstractizare în pictură (cubismul, arta non-figurativă). Dar, în ambele cazuri, forma e amenințată. Brutalitatea fizică a impresionismului o descompune într-o „rapsodie” de pure fenomene optice – cum se întâmplă cu nuforii meteorici ai lui Monet sau cu catedralele sale din Rouen. Cât despre speculația abstractă, ea face ca forma să se extenzeze într-o geometrie zadarnică. De aici, protestul lui Matisse : „Când mijloacele au devenit atât de subtile, atât de diluate încât forța lor de expresie se epuizează, trebuie să revenim la principiile esențiale care au format limbajul uman. [...] Tablourile, care sunt rafinări, deteriorări subtile, diluări lipsite de energie cer frumoase culori albastre, roșii, galbene. materii ce mișcă fondul senzual al oamenilor”³. La fel, s-ar putea ca *Sărbătoarea primăverii* să fie o

¹ *Tel Quel*. II. Paris. Gallimard. 1913. p. 229.

² *Op. cit.*, trad. rom., p. 137.

³ *Écrits et Propos sur l'art*. Paris. Hermann, 1972. p. 128.

muzică prea savantă din punct de vedere armonic. Reîntoarcere la melodie : Britten. Matisse se află aici cel mai aproape de Kant, care readuce frumusețea formei la legătura sa „estetică“, sensibilă, senzuală, animalică : dacă nu există formă pentru sensibilitatea brută, nu există nici pentru spiritul pur. „Lucrurile agreabile există și pentru animalele lipsite de rațiune : frumusețea, doar pentru oameni, adică pentru ființele animalice dar totuși raționale.“¹ Dar ediția a doua corectează : „Însă nu doar raționale (de exemplu spiritele), ci în același timp și animalice (*tierisch*)“².

Astfel, după Kant, frumusețea este pură – în sensul de chimie pură, redusă la ceea ce o constituie – prin conținutul său formal, cu condiția, desigur, să egaleze acest conținut prin plenitudinea bogăției sale. Restul nu are valoare estetică. Fără îndoială că frumusețea are tendința de a se implanta într-o semnificație, pictura într-un subiect“ însă când frumusețea liberă (*pulchritudo vaga*) devine astfel aderentă (*pulchritudo adhaerens*), ea se fixează și se intelectualizează, dar în detrimentul purității sale.

Cu această condiție ea poate avea o influență mai mare asupra publicului, dar apelând la mobiluri vulgare, fie ele morale, ce fac ca spiritul să fie interesat doar de reprezentarea obiectului. „Gustul este întotdeauna încă barbar când are nevoie ca *atracțiile* și *emoțiile* să participe la producerea satisfacției [estetice] și în întregime barbar când le transformă în criteriu al aprobării sale.“³ Astfel de adaosuri pot fi apărute numai când gustul „este încă rudimentar și lipsit de exercițiu“⁴. Încă și mai puțin pot fi apărute ornamele (*parerga*) grecilor dacă, în loc să aibă prin ele însele o frumusețe formală, sunt menite să recomande opera spre aprobarea noastră, precum rama aurită „ce înconjoară tablourile“⁵. În mod evident, opera atrage aproape întotdeauna publicul prin rama sa. Dar timpul repune lucrurile la locul lor. Cocteau „aflat în pană pe drumul ce duce la Le Mans“ exprimă aceeași idee când scrie : „Nici meterezele cu mușcate ale lui Rimbaud, nici stacanele cu vin din spatele boschetelor lui Baudelaire nu le-au adus gloria ; gloria lor se datorează exotismului din *Corabia beată*, acel exotism

¹ *Critica facultății de judecare*. trad. rom., p. 102.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 115.

⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁵ *Ibid.*, p. 119.

erotic sub care Baudelaire se mai ascunde încă [...]. Poetul se agață de oameni și se îndreaptă spre cei ce îl descoperă, prin ornamentele care cad într-o bună zi din opera sa¹. Astfel, pe măsură ce timpul trece, opera de artă nu încetează să iasă din ramă.

La rândul său, Nietzsche este, fără voia sa, foarte aproape de Kant atunci când scrie : „Ești artist cu condiția să resimți drept conținut, drept lucrul însuși, ceea ce non-artiștii numesc formă”¹. Gustul este sentimentul unei lumi a formelor ce își este suficientă sieși. Acest sentiment poate lipsi, ceea ce nu împiedică viața să meargă înainte. Oamenii pot fi inteligenți, abili, chiar morali, într-o neutralitate estetică totală : într-adevăr, frumusețea nu se comandă. Nici nu se învață. Ea *interesează*. Dar nu e vorba de un lux marginal a cărui suprimare ar lăsa intactă umanitatea omului : facultatea de apreciere (*Urteilskraft*) pe care o presupune judecata de gust este una din facultățile superioare ale spiritului. Rezultă că aceia care nu sunt interesați de evidența fortuită a frumuseții pot fi niște ciclopi ai cunoașterii, niște virtuozii ai tehnicii, ai politicii, eroi ai lumii morale, însă ei nu sunt pe de-a-ntregul oameni. Prețul umanității omului e această contingentă a cărei legitate nu prejudiciază cu nimic ceea ce constituie libertatea sa.

ANALITICA FRUMOSULUI

Analitica judecății de gust procedează după categoriile de calitate, cantitate, relație și modalitate, fapt ce determină cele patru „momente” ale judecății de gust.

Primul moment : punctul de vedere al calității

În calitatea sa, judecata de gust este estetică și nu logică, așa cum este cea definită la nivelul *Criticii rațiunii pure*. Prin ea, o reprezentare e raportată la subiect și, în subiect, la un *Lebensgefühl* (sentiment vital) care fundează o putere cu totul particulară de a judeca. De aici, un *Urteilsgefühl* (o „judecată-sentiment”) care comportă, așadar, un element afectiv.

Dar care e natura sa? Din această întrebare decurge problema calității. *Critica rațiunii pure* a împărțit judecățile, după calitate, în afirmative, negative și indefinite (sau limitative, adică cu predicat

¹ *La Volonté de puissance*, trad. fr. de G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1948, t. I, § 456, p. 338

negativ). La fel în *Critica facultății de judecare*, judecata de gust e specificată ca pozitivă, negativă și neutră. O negativitate specifică se exprimă în sentimentul urâteniei, o pozitivitate specifică în acela al frumuseții. Judecata de gust se traduce pozitiv prin plăcere (*Wohlgefallen*) sau, mai degrabă *satisfacție* – ceea ce se opune complezenței.

Această satisfacție este caracterizată ca fiind dezinteresată, de unde distincția între frumos (care ține de judecata de gust) și agreabil sau bun, unde există în esență *interes*. Interesul presupune într-adevăr *existența* unui obiect, în timp ce esteticul este doar contemplare. Dar această judecare de gust exclusiv contemplativă s-ar putea exercita fără existența obiectului, așa cum pare s-o spună Kant? Cea pusă aici în discuție este mai degrabă distincția ce trebuie făcută între *prezența* și existența sa.

Poate că satisfacția este cu atât mai mare, cu cât există mai puțină existență. Ultimele pagini din *Imaginarul* lui Sartre, comentariu intențional la *Critica facultății de judecare*, propun un răspuns posibil. Sartre abandonează atitudinea realizantă; pentru el, judecata estetică presupune neantizare. „Există obiceiul, de la cubism încoace, să se declare că tabloul nu trebuie să *reprezinte* sau să *imite* realul, ci să constituie prin el însuși un obiect. [...] Desigur, el nu mai trimite la Natură [...]. Dar când îl «contemplu», nu mă aflu prin aceasta într-o atitudine realizantă. Acest tablou încă mai funcționează ca *analogon*. Numai că prin el se manifestă un ansamblu ireal de *lucruri noi*, de obiecte ce nu există *în tablou*, și nici altundeva în lume, dar care se manifestă prin pânză și au pus stăpânire pe ea printr-un fel de posesie. Iar eu voi califica drept *frumos* tocmai ansamblul acestor obiecte ireale. Cât despre plăcerea estetică, ea este reală dar nu e deloc resimțită pentru ea însăși, ca fiind produsă de o culoare reală: ea nu e decât un mod de a percepe obiectul ireal și, departe de a se îndrepta spre tabloul real, ea servește la constituirea obiectului ireal prin intermediul pânzei reale. Iată de unde provine celebra dezinteresare a viziunii estetice. Iată de ce Kant a putut spune că e tot una dacă un obiect frumos, perceput ca fiind frumos, este dotat sau nu cu existență; iată de ce Schopenhauer a putut vorbi despre un fel de suspendare a voinței de putere. Acest lucru nu se datorează vreunui mod misterios de a percepe realul pe care ne-ar fi permis să-l folosim

uneori. Pur și simplu obiectul estetic e constituit și perceput de o conștiință producătoare de imagini care îl impune ca real¹.

„Dorința este o cufundare în inima existenței, în ce are ea mai contingent și mai absurd”², și aceasta în opoziție cu atitudinea estetică. În mod similar, Schopenhauer consideră că „*punctum saliens* al oricărei mari opere este o intuiție întru totul obiectivă determinată de o liniște absolută a voinței care face din om un pur subiect al cunoașterii”³.

Împotriva acestor idei se va ridica Nietzsche (mai ales în *Voința de putere*): „Tot ce a fost spus de la Kant încoace despre artă, frumusețe, înțelepciune, a fost corupt de noțiunea de dezinteresare”⁴. În viziunea lui Nietzsche, emoția estetică este interesată. Cf. *Nașterea tragediei*: arta e prezentată ca „marele stimulent al vieții”. Nu există emoție estetică decât prilejuită de o stimulare a vieții și prin viață. Nu există posibilitate de sensibilizare la formă decât în raport cu un fond, și tocmai datorită prezenței în acest fond există sensibilitate la forme. De aceea, la întrebarea: „Trebuie să facem artă pentru artă?”, Nietzsche răspunde: da, dacă eliminăm din ea morala: nu, dacă eliminăm viața⁵.

Cât despre agreabil, *Critica facultății de judecare* arată că el este legat de existența a ceva. Deci, el nu place: el face plăcere. E un obiect al imaginației. Aceeași apariție a interesului se manifestă în ceea ce este bun, bun relativ (utilul) sau bun absolut (bun din punct de vedere moral). În ambele cazuri, ceea ce e bun presupune o mediatizare, un recul reflexiv care îl diferențiază de agreabil. Invers față de agreabil, ceea ce e bun presupune o reflexie asupra obiectului. Deci frumosul se află mai aproape de agreabil decât de ceea ce e bun, lucru notat de Kant începând cu *Observațiile asupra sentimentului de frumos și de sublim* din 1764. Dar el se diferențiază de amândouă prin dezinteresarea sa cu privire la existența patologică (agreabilul) și practică (ceea ce e bun). Agreabilul are valoare până și pentru animalele lipsite de rațiune. Ideea de frumos implică posibilitatea sa de a exista numai pentru ființele raționale, dar și (rectificare în ediția a doua) *tierisch*, adică

¹ Sartre, *L'Imaginaire*. Paris. Gallimard, 1948, pp. 241-242.

² *Ibid.*, p. 246.

³ Referința nu a fost găsită.

⁴ *La Volonté de puissance*, op. cit., t. I, 435, p. 331.

⁵ Nietzsche, *Amurgul idoloilor*. „Incursiunile unui inactual”. 24.

pentru ființele animalice¹. Prin urmare, în ediția a doua frumosul se apropie de agreabil.

• *Al doilea moment : punctul de vedere al cantității*

Judecata estetică este universală. Cu toate acestea, ea nu operează cu concepte, căci ar distruge reprezentarea frumuseții. Dar poate exista universalitate și fără concept, în sensul în care o concordanță între imaginație și intelect nu trebuie să ia neapărat forma unei schematizări. De aici definiția cu care se încheie cel de al doilea moment : „Frumos este ceea ce place în mod universal fără concept”².

Prin ce e interesant § 9 : „Cercetarea întrebării dacă în judecata de gust sentimentul de plăcere precede aprecierea obiectului sau dacă acesta precede sentimentul de plăcere”. Paragraf foarte important : aici e introdusă pentru prima oară tema acordului dintre facultățile de cunoaștere ca fundament al judecății de gust.

Cine precede? Sentimentul de plăcere sau judecata asupra obiectului? Dacă plăcerea ar preceda judecata, ea ar fi, tocmai datorită acestui fapt, o simplă satisfacție a simțurilor și nu ar putea avea pretenții de universalitate. Trebuie așadar să admitem că, dimpotrivă, plăcerea este cea care are drept principiu comunicabilitatea universală la care aspiră judecata, deci că judecata precede plăcerea.

“Însă nimic altceva decât cunoașterea și reprezentarea, întrucât aparține cunoașterii”³ nu poate fi comunicat în mod universal. Or, ceea ce caracterizează cunoașterea este conceptul unui obiect, iar noi știm că „dacă obiectele sunt apreciate doar potrivit conceptelor, atunci dispare orice reprezentare a frumuseții”⁴.

Cu toate acestea, obiectivitatea cunoașterii are ea însăși, în fiecare judecată, o condiție subiectivă, și anume un anumit acord între facultățile de cunoaștere care sunt, în principal, intelectul și imaginația. În cazul cunoașterii, acest acord al facultăților de cunoaștere se înfăptuiește în *mod normal* prin schematizare și ajunge la un concept. Dar această modalitate a acordului care este conceptul nu reprezintă poate decât un caz particular. Nu e posibil să existe între intelect și imaginație un acord care să fie

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 102.

² *Ibid.*, p. 112.

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ *Ibid.*, p. 108.

„îndepărtare de orice constrângere a regulii“¹ sau, cum spune Kant, „acord liber“? Iar un astfel de acord, care *eschivează* conceptul, deci pe care ni-l putem reprezenta ca pe un „joc liber“ al facultăților de cunoaștere nu este oare tocmai ceea ce are loc în cazul judecății estetice, aceasta din urmă devenind astfel o judecată fără concept?

Prin urmare, postularea existenței unui acord între facultățile de cunoaștere la baza oricărei judecăți face ca judecata de experiență să apară doar ca un caz posibil al acestui acord și ca posibilitate a unui acord fără concept.

În loc de a fi gândit, un astfel de acord ar putea fi „simțit prin efectul pe care-l are asupra sufletului“². În cazul cunoașterii, prezența conceptului și disciplina introdusă de el fac *să avorteze* sentimentul de plăcere. Cunoașterea este o sarcină laborioasă, în care domină spiritul de seriozitate. Dar seriozitatea cunoașterii nu epuizează puterea de a gândi ce se află în noi. Acordul între imaginație și intelect, care fundează cunoașterea, continuă să se actualizeze în marginea oricărei cunoașteri posibile, și din această cauză noi suntem sensibili la frumusețe.

Judecata asupra obiectului condiționează, așadar, sentimentul de plăcere ; însă e o judecată de tip reflexiv. Or, această judecată e corelativă unei reprezentări a finalității. Dar care finalitate? Acesta va fi cel de al treilea moment.

• *Al treilea moment : punctul de vedere al relației*

Din acest punct de vedere, *Critica rațiunii pure* a făcut distincția între o judecată fără condiție (categorică) și judecățile sub condiție (ipotetică și alternativă sau disjunctivă, exprimând acțiunea reciprocă). Din punct de vedere al *principiilor*, aceasta generează trei analogii ale experienței :

- a) relația dintre substanță și accident ;
- b) relația dintre cauză și efect ;
- c) acțiunea reciprocă în lumea fenomenelor.

Dar nu aceste relații sunt dominante aici, căci ele sunt caracteristice pentru judecata determinantă. În judecata reflexivă, singura care trebuie avută în vedere este o relație cu scopurile. De unde, analiza ideii de finalitate în general. Există finalitate atunci când conceptul unui obiect este cauza acelui obiect. Un

¹ *Ibid.*, p. 136.

² *Ibid.*, p. 111.

exemplu privilegiat îl constituie voința (cf. § 10, începutul celui de al doilea alineat). În afara acestui caz nu e posibilă nici o experiență directă a finalității.

Ce fel de finalitate se poate exprima în judecata reflexivă? Această reprezentare nu poate fi decât cea a *forme* finalității, fără nici un conținut.

De aici, definiția frumosului dedusă din acest al treilea moment : „*Frumusețea este forma finalității unui obiect întrucât o percepem fără reprezentarea unui scop*”¹.

În al doilea moment se precizează de asemenea independența gustului și a conceptului de bine care presupune el însuși o finalitate obiectivă, definită prin utilitate sau perfecțiune. Kant se opune ideii unei frumuseți ca sentiment confuz al unei perfecțiuni. Nu există nimic confuz în emoția estetică. Iar claritatea frumosului vine din aceea că nu există în el nici un concept elucidat.

§ 16 : Kant distinge frumusețea liberă (“frumusețea unuia sau altuia din obiecte” : o floare, pasărea colibri, un desen *à la grecque*) de frumusețea dependentă (de un canon stabilit în prealabil) : frumusețea unui om, a unui cal, a clădirii unui arsenal. Dependența prezintă inconvenientul de a aduce un prejudiciu caracterului pur *formal* al frumuseții, dar și avantajul de a *fixa* gustul.

§ 17 : „Despre idealul de frumusețe”. El se referă la frumusețea dependentă, care trimite la perfecțiunea unui tip. Frumusețea pură nu poate fi, în ultima instanță, decât non-figurativă (fără conținut). Conținutul pe care i-l va da Kant va fi legat de morală : așa cum vom vedea, el va fi introdus prin noțiunea de simbol.

• *Al patrulea moment : punctul de vedere al modalității*

Judecata de gust se definește potrivit satisfacției care îi corespunde, nu ca posibilă sau de fapt, ci ca necesară – ceea ce ne face să presupunem în *Geschmack* acțiunea unui *sensus communis*. Astfel, frumosul ne apare :

- după calitate : ca pozitivitate afectivă liberă de orice interes ;
- după cantitate : ca universalitate fără concept ;
- după relație : ca finalitate fără scop ;
- după modalitate : ca reprezentare necesară, deci obiectivă,

deși subiectivă sub condiția unui *sensus communis*.

¹ *Ibid.*, p. 129.

ANALITICA SUBLIMULUI

Sublimul este distinct de frumos. Distincția între cele două concepte s-a făcut începând din 1764, dintr-un punct de vedere antropologic, în *Observații asupra sentimentului de frumos și de sublim*.

“Sentimentul mai delicat (*von feinerer Art*) pe care ne propunem să-l examinăm este de natură dublă, scrie Kant (prima secțiune) : el cuprinde sentimentul frumosului și al sublimului, ambele emiționante și agreabile, deși în mod diferit. Aspectul unui lanț de munți ale cărui vârfuri înzăpezite se ridică deasupra norilor, descrierea unui uragan sau cea a împărăției infernului făcută de Milton ne provoacă o plăcere amestecată cu spaimă. Dar vederea pajiștilor presărate cu flori, a văilor unde șerpuiesc râuri unde pasc turme, descrierea Raiului sau cea a cingătoarei lui Venus datorată lui Homer ne provoacă de asemenea sentimente agreabile, însă care nu sunt doar vesele și surâzătoare. Pentru a fi capabil să primim prima impresie în toată forța sa, trebuie să posedăm *sentimentul* sublimului, iar pentru a o gusta bine pe cea de a doua, *sentimentul* frumosului [...]. Noaptea este *sublimă*, ziua este *frumoasă* [...]. Sublimul *emoționează*, frumosul *incântă*.”¹ Vedem că în 1764 Kant nu face nici o analiză transcendentă.

Dimpotrivă, în *Critica facultății de judecare* (unde nu mai sunt corelate cu plăcutul), frumosul și sublimul sunt studiate în raport cu pentru ce-ul lor transcendentă, fapt ce va clarifica misterul dualității lor. Ceea ce place în frumos este o reciprocitate armonică, o afinitate a intelectului și a imaginației în care „tirania” conceptului dispare în favoarea libertății fără arbitrar a facultăților sufletului în reprezentarea fără constrângere a unei figuri originale. Totuși, facultatea superioară a cunoașterii nu este doar intelectul : mai există rațiunea. N-ar putea așadar exista o judecată reciprocă, nu doar a intelectului și a imaginației, ci și a rațiunii și a imaginației – ceea ce ar face posibilă o judecată alta decât cea a frumosului, dar tot estetică? Experiența consultată corespunde acestei posibilități transcendente. De unde dualitatea frumos-sublim.

Dar ce este rațiunea? În *Critica rațiunii pure*, dacă intelectul este puterea regulilor, rațiunea e puterea principiilor, adică „puterea Ideilor”. Pentru Kant, „Idee” are sensul platonician

¹ *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, secția I. Ak. II. 208-209.

(cf. *Republica*) de reprezentare a necondiționatului, în același timp unitate și totalitate. Dar aceste două condiții unite nu pot fi proiectate într-o imagine. Există deci reprezentare non-figurativă, opusă conceptului, a cărui reprezentare este figurație (schematizare). În „Dialectica transcendentă”, Kant folosește cuvântul „schemă” pentru Ideile rațiunii. Dar acolo, ideea însăși trebuie concepută ca schemă = principiu regulativ, în vederea desăvârșirii unității sistematice a cunoștințelor. În acest sens, „ideea rațiunii este un *analogon* al unei scheme a sensibilității”¹.

Acest refuz al oricărei aptitudini pentru figurație ar trebui să mențină în aparență Ideea în afara sferei judecății, având în vedere că aceasta din urmă are ca element constitutiv imaginația, adică o putere figurativă. Dar, în realitate, o asemenea deficiență a raportului dintre Idee și imagine, care este proprie Ideii, poate fi totuși înlăturată în cazul unei anumite reprezentări figurative. Când? Când, de pildă, această reprezentare „cuprinde într-o singură intuiție o măsură a mărimilor a cărei percepere are nevoie de un timp considerabil”². Imaginația e atunci „copleșită” de obiectul ei. Această revărsare a imaginației ne surprinde și ne zguduie până la a trezi în noi, prin contrast, simțul unei totalități ce depășește în mod nelimitat orice posibilitate reală de a ne-o reprezenta. Și tocmai conștiinței unei astfel de distanțări îi corespunde în noi sentimentul sublimului.

În sublim, imaginația nu este așadar readusă la o concordanță în care ar trebui să satisfacă, parcă în joacă, exigențele conceptului ; ea este, din contra, „pedepsită” (*abgestossen*) cu un refuz ce ține de natura non-figurativă a Ideii. Această rezistență intimă a Ideii față de imaginație ne produce o neplăcere (*Unlust*) caracteristică. Dar această neplăcere nu înseamnă totuși un neajuns, adică simpla constatare a unei înfrângerii. În acest sens, putem numi raportul dintre imaginație și rațiune „dizarmonic” (*zweckwidrig*) și nu „armonic” (*zweckmässig*), dar o asemenea „dizarmonie” (*zweckwidrigkeit*) nu este în fond decât modalitatea unei „armonii” (*zweckmässigkeit*) aparținând unei alte specii decât cea care are loc în sentimentul frumosului.

“Căci, așa cum imaginația și intelectul produc în aprecierea frumosului, prin acordul lor, finalitatea subiectivă a facultăților

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 518

² *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 153.

sufletului, tot astfel imaginația și rațiunea obțin același rezultat în aprecierea sublimului prin conflictul lor. Cu alte cuvinte, se ajunge astfel la sentimentul că avem o rațiune pură independentă sau o facultate de apreciere a mărimilor, a cărei superioritate nu poate fi sesizată prin nimic altceva decât prin neputința chiar a acelei facultăți care nu cunoaște limite în înfrunghirea mărimilor (obiectelor simțurilor)¹.

Judecata frumosului este, așadar, o scurtătură ce duce de la imaginație la intelect (întrucât evită discursul conceptual). Judecata sublimului e, de asemenea, o scurtătură (întrucât este un sentiment), dar cu prețul unui element de contrarietate.

Gândul ne duce aici la Alain: „Nu sunt sigur că operele frumoase plac. Mi se pare că uneori ar fi mai corect să se spună că ele nu plac. Ele ne impresionează și aceasta fără a cere permisiunea. Poate că admirația nu e o plăcere, ci mai degrabă un fel de atenție. Ceea ce admirăm prin reflexie într-o operă de artă este un interes inexplicabil care exclude orice proiect; este o suficiență în chiar acel moment, lipsită de dorință [...]. Muzica ține legată de ea întreaga noastră viață; aceasta nu înseamnă că ea place; o astfel de exprimare este greșită. O fugă frumoasă nu e întotdeauna plăcută; cred chiar că are întotdeauna ceva neplăcut, mai cu seamă la început. Un farmec? De acord. Dar trebuie să precizăm toate aceste cuvinte; un farmec este ceva ce subjugă, mai degrabă decât ceva ce place”².

[...] un zid pelagic, complet gol, făcut din pietre necimentate poate impresiona pe oricine, îl poate opri sau îl poate transforma, confirmându-l. Dar oare aceasta înseamnă a place? Las răspunsul în seama oamenilor de gust. Exemplul operei este menit să ne reamintească, la fel ca tragediile lui Voltaire sau poemele abatelui Dellile, că gustul atât de mult laudat se manifestă în istoria artelor printr-o serie de erori incredibile, care încearcă să placă și să adune la un loc ceea ce place. Totuși, artiștii ca Michelangelo și Beethoven își construiesc zidul pelagic; iar oamenii se opresc. Nu pentru că ar fi încântați sau fermecați; ei se opresc”³. Frumosul lui Alain este analog cu sublimul lui Kant.

Dar, la drept vorbind, ce anume este sublim în experiența sublimului? Este subiectul: „[...] sublimul adevărat trebuie căutat doar în

¹ *Ibid.*, p. 132.

² *Propos de littérature*, XXXI.

³ *Ibid.*, XXXII.

spiritul celui care judecă, nu în obiectele naturii a căror judecare conduce la această stare de spirit. Cine ar putea numi sublime masivele muntoase diforme, îngrămădite unul peste altul într-o sălbatecă dezordine, cu piramidele lor de gheață sau marea întunecată și agitată ș.a.m.d.? Însă spiritul se simte înălțat în propria-i apreciere atunci când, contemplându-le fără să țină seama de forma lor, se lasă în voia imaginației și a unei rațiuni unite cu ea [...] și găsește că întreaga forță a imaginației e totuși inadecvată pentru ideile rațiunii¹.

Puntea dintre estetică și morală se va afla deci mai degrabă de partea sublimului decât de partea frumosului.

Sub ce forme se produce sublimul?

– Facultății de a cunoaște îi corespunde *sublimul matematic*, cel al mărimii. Exemplele date de Kant trimit la categoriile „prodigiosului” sau „colosalului” : piramidele din Egipt și bazilica Sfântul Petru din Roma (“după câte se povestește”, spune Kant, care este mai familiarizat cu Königsberg decât cu Roma).

– Facultății de a dori îi corespunde *sublimul dinamic* (adică având legătură cu raportul dintre cauză și efect), sublim al puterii întrucât implică întotdeauna o amenințare de zdrobire sau devalorizare : vijelie, furtuni, cutremure de pământ etc.

Dar de ce, se întreabă Kant, spectacolul unor astfel de disproporții ne privește îndeaproape? Pentru că suntem în noi înșine o astfel de disproporție, prin opoziția ce se manifestă în noi între vulgaritatea patologică a dorinței și măreția legii morale. „Prin urmare, sublimul nu se află în vreun obiect al naturii, ci doar în sufletul nostru, întrucât putem deveni conștienți de superioritatea noastră față de natura din noi și, prin aceasta, față de natura exterioară nouă (întrucât ne influențează)”². Prin urmare, analitica sublimului este, cu ardoare, subiectivă.

Aceste distincții sunt reluate în mod favorabil (dar nu fără unele critici) în *Estetica* lui Hegel : „Kant a deosebit sublimul de frumos, într-un fel foarte interesant, iar considerațiile pe care el le face în legătură cu aceasta în prima parte a *Criticii puterii de judecată*, începând de la § 20, prezintă încă interes, în ciuda proximității lor și a reducerii tuturor determinațiilor la ceva

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 150.

² *Ibid.*, p. 158.

subiectiv, la o facultate a afectivității, a imaginației, a rațiunii etc. În principiul ei general, această reducere trebuie s-o recunoaștem ca justă în sensul că sublimul, cum se exprimă Kant, nu este conținut în nici un lucru al naturii, ci numai în sufletul nostru, în măsura în care devenim conștienți că suntem superiori naturii din noi și prin aceasta, și naturii din afara noastră. În acest sens crede Kant că „sublimul propriu-zis nu poate fi conținut în nici o formă sensibilă, ci el privește numai idei de ale rațiunii care, deși nu e posibilă o reprezentare adecvată a lor, tocmai din cauza acestei nepotriviri ce nu îngăduie ca ele să fie reprezentate sensibil, sunt trezite în suflet” (*Critica puterii de judecată*, ed. a 3-a, p. 77)¹.

„Această plăsmuire, nimicită la rândul ei tocmai prin ceea ce ea expune, întrucât expunerea conținutului se dovedește a fi în același timp suprimare a expunerii, este *sublimul*. Sublim pe care noi nu avem voie să-l așezăm deci în ceea ce are sufletul pur și subiectiv și în ideile rațiunii lui, așa cum face Kant, ci trebuie să-l cuprindem în substanța unică și absolută, ca pe unul ce e întemeiat în conținutul care este reprezentat”².

Ceea ce critică Hegel este, prin urmare, exclusivismul subiectiv al lui Kant. Dar rânduind subiectivitatea de partea absolutului, se va putea reveni la metafizică pe însuși temeiul *Criticii rațiunii pure*. Subiectul nu va mai fi subiectul-eu ce domină natura, ci substanța subiect rânduită de partea absolutului.

Pentru Hegel, sublimul este un mod general de afirmare a simbolicului. Or, „arta simbolică este în *căutarea* acelei unități desăvârșite a semnificației interioare și a formei exterioare pe care arta clasică o *găsește* pentru intuiție în reprezentarea individualității substanțiale, și pe care arta romantică o *depășește* cu spiritualitatea ei proeminentă”³. Artă simbolică reprezintă astfel bâjbâiala primei căutări estetice a absolutului. Dar simbolica sublimului nu este decât un moment al simbolicului în general, care poate fi la fel de bine enigmatic sau aluziv. Astfel, țara simbolicului este Egiptul, care nu e țara sublimului, ci mai degrabă cea a misterului, întrucât este esențialmente țara Sfinxului. „Din această cauză, operele artei egiptene, cu simbolismul lor misterios, sunt enigme : sunt enigma obiectivă însăși. Drept simbol pentru

¹ *Prelegeri de estetică*, vol. I, trad. rom., pp. 370-371.

² *Ibid.*, pp. 371-372.

³ *Ibid.*, p. 310.

această semnificație proprie spiritului egiptean putem indica *Sfinxul*. El este oarecum simbol al însuși simbolului¹. Adevăratele tărâmurile ale sublimului, dintre care Hegel exclude formal Egiptul, sunt mai degrabă India, Islamul și mistică creștină.

Simbolismul misterios, unde semnificația e pusă pe primul plan, unde este imposibil să se reprezinte Unul infinit, diferă de simbolismul mistic.

Prea individuală, prea concretă, prea insistentă din punct de vedere plastic, arhitectura, dominantă în Egipt, nu e o artă a sublimului. Singură poezia este o astfel de artă : cea a *Psalmilor*² sau a *Poemului* lui Parmenide³. Această poezie presimte mai presus de orice prezența divină. Ea este „poezie a panteismului” : „Acolo unde panteismul este pur, nu există artă plastică pentru reprezentarea lui”⁴ (Să observăm că anticii nu erau sensibili la aspectul poetic al *Poemului* lui Parmenide, pe care îl considerau doar „corect versificat”. Poezia nu este, poate, decât un efect al întâmplării).

În viziunea lui Hegel, sublimul își află locul în venirea Absolutului către sine. Simbolica sublimului – cea a Indiei, a Islamului... sau a *Poemului* lui Parmenide – o înlocuiește pe cea a misterului și a aluziei.

Până aici, estetica kantiană ne apare așadar sub aspectul unui formalism. Dar are ea vreo legătură și cu un conținut – un conținut moral de pildă?

Ceea ce am văzut constituie *expunerea*⁵, deși Kant nu a anunțat-o. Dar trecând la *deducție* cu începere de la § 30, el califică retrospectiv începutul demersului său drept „expunerea transcendentă a judecăților estetice”⁶, la fel cum „Estetica” din *Critica rațiunii pure* conținea o expunere transcendentă la spațiului și a timpului. Această expunere este *transcendentă* : ea justifică prin ce anume posibilitatea unor cunoștințe sintetice *a priori* e legată de ceea ce este expus. Ea se opune deci unei expuneri *metafizice*, simplă enumerare a calității. În *Critica facultății de judecare*, cel vizat de la început este interesul transcendent.

¹ *Ibid.*, p. 369.

² *Ibid.*, vol. II, pp. 539–540.

³ *Ibid.*, p. 440. *Poemul* lui Parmenide, fără a fi numit sublim, corespunde definiției (Nota autorului).

⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 374.

⁵ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 173.

⁶ *Ibid.* p. 171.

După expunere, partea a doua constituie deducția. În partea a treia găsim enunțul diferitelor arte, studiul raporturilor dintre frumos și artă, dintre geniu și talent în artă. Este deci vorba de enunțul unui anumit număr de observații referitoare la primele două părți ale *Analiticii*. Urmează apoi *Dialectica* și *Metodologia*.

Deducția judecăților estetice pure

Diviziunea sa, de tip husserlian, în paragrafe, necesită o reorganizare. Judecata de gust odată enunțată și interpretată, e vorba de a-i stabili acum *legitimitatea*. Problema nu apare decât atunci când judecata în cauză pretinde a fi necesară. Aceasta este cazul începând cu § 31 : judecata de gust refuză gustul tuturor celor ce nu judecă în conformitate cu experiența mea particulară.

Dar această necesitate este o necesitate fără concept, ceea ce face ca deducția să fie mai „ușoară”. Cf. § 38, observație : „Această deducție este atât de ușoară, deoarece ea nu trebuie să justifice realitatea obiectivă a unui concept” căci frumusețea nu este un concept al obiectului, iar judecata de gust nu este o judecată de cunoaștere¹.

Interesul unei astfel de deducții constă în faptul că lămurește retrospectiv deducția din *Critica rațiunii pure*. În *Critica rațiunii pure*, scopul deducției este de a justifica realitatea obiectivă a ansamblului conceptelor categoriale, reducându-le la o unitate sintetică : „Eu gândesc”. Cf. începutul § 36 : „Percepția unui obiect poate fi asociată nemijlocit cu conceptul unui obiect în genere, ale cărui predicate empirice le conține percepția, în vederea unei judecăți de cunoaștere, obținându-se astfel o judecată de experiență. Aceasta se întemeiază pe conceptele *a priori* ale unității sintetice a diversului intuiției, pentru a-l gândi ca determinatie a unui obiect ; iar aceste concepte (categoriile) necesită o deducție care a fost realizată și în *Critica rațiunii pure*”². În planul cunoașterii, judecata leagă de un predicat empiric conceptul unui obiect în genere, subdivizat într-un sistem categorial complet reprezentând o reciprocitate riguroasă în ceea ce privește unitatea apercepției. Dar aici, în locul unui sistem de predicate, cel ce servește drept predicat este un sentiment, legat de plăcere sau de neplăcere.

¹ *Ibid.*, p. 185.

² *Ibid.*, p. 182.

Așadar, aici judecata „își este sieși, subiectiv, atât obiect, cât și lege”¹. De unde problema referitoare la această judecată : cum e posibilă o asemenea legătură *a priori*? Cum poate o judecată, după simplul sentiment de „plăcere” produs de un obiect, să enunțe în același timp, fără a recurge la vreun concept, că acest sentiment trebuie să fie legat în orice subiect de aceeași reprezentare?

În *Critica rațiunii pure*, obiectivitatea conceptelor ce stau la baza judecării de cunoaștere se întemeia doar pe faptul că aceste concepte aveau drept „vehicul” unul și același „Eu gândesc” care, anterior oricărei percepții empirice, opera recunoașterea ultimă și supremă a obiectului ca atare – deci printr-o reducere transcendentă despre care Hume nu și-a dat seama că era singura ce făcea posibil adevărul empiric, acceptat de el în mod naiv.

Obiectivitatea pur reflexivă a judecării de gust nu poate fi stabilită decât pe același plan al reducerii transcendente. Trebuie ca și aici simpla materie subiectivă să fie deja percepută și pătrunsă de o intenționalitate în interiorul căreia, și numai acolo, deci dincolo de ceea ce nu este decât eveniment psihic, se decide tema fundamentală sau, mai degrabă, tema ce fundează, instituie, constituie frumusețea însăși.

Dar în timp ce tema obiectivității conceptuale putea fi descifrată într-un sistem de categorii, tema obiectivității estetice se sustrage oricărei compoziții categoriale căci, în ea, mecanismul schematizării se resoarbe într-o finalitate formală care înlocuiește munca de cunoaștere printr-o înflorire a libertății (joc liber). Cu alte cuvinte, ceea ce, în obiect, privește judecata estetică, este doar o formă². Obiectul, dacă putem spune astfel, se ușurează într-o formă. Greutatea sunetului *Dasein* se sublimază într-o formă. Forma e legată aici de joc. Dar deși formă = figură sau joc, există joc în figură! Forma este reciproca liberului joc al funcțiilor cognitive.

Acest lucru implică, în interiorul domeniului estetic, limitări caracteristice, de exemplu pentru culori. Cf. § 14 : „Culorile care luminează conturul aparțin atracției ; ele pot înviora obiectul în sine pentru senzație, dar nu-l pot face demn de a fi privit și frumos ; dimpotrivă, ele sunt de obicei foarte mult îngădite de

¹ *Ibid.*, p. 183.

² *Ibid.*, p. 174.

cerințele formei frumoase și sunt înnobilate doar de aceasta, chiar acolo unde este admisă atracția”¹. Lumea formelor în general nu este cea a liberei mișcări, aceasta din urmă fiind restrânsă de exigențele formei înseși.

Acest fapt este în legătură cu constatarea, de către critica picturală, a anumitor incompatibilități ale mișcării înspre formele frumoase. Culoarea de exemplu, nu reprezintă întreaga pictură. Ea constituie doar unul din aspectele sale, iar o altă viziune este întotdeauna posibilă – cum ar fi aceea a clar-obscurului. Or, este imposibil ca pictura în culori și pictura în clar-obscur (de exemplu Rembrandt și Corot) să coexiste. Căutarea frumuseții presupune o limitare a formei înseși – care nu este deci atât de „formală”. Forma se opune așadar atât vagabondajului arbitrar – astfel, „formele schimbătoare ale focului” nu mai sunt deja o frumusețe² –, cât și disciplinei impuse dinainte – cum se întâmplă în cazul schematizării. De unde conceptul unei *libere* schematizări, a unei „schematizări fără concept”. Prin urmare, forma implică un domeniu unde ne aflăm în prezența necesităților.

Îngustimea acestei forme este de altfel relativă, din moment ce ea cuprinde și depășirea formelor curente. Doar în acest sens obiectele sublimului sunt „total lipsite de formă sau diforme”³. În § 30, noțiunea de formă e comentată prin cea de *figură*. Dacă facem din formă un spațiu de joc unde se realizează *în concreto* unitatea dintre unu și multiplu, expresii ca legalitate fără lege, finalitate fără scop încetează de a mai fi contradictorii.

Datorită structurii sale transcendente, nu există nici un obstacol pentru ca sentimentul frumosului să fie la fel de comunicabil ca judecata de adevăr. Ambele realizează o armonie care poate sau nu să ia forma de concept.

Deducția: judecata estetică fiind comunicabilă fără concept, gustul la oameni poate fi considerat un fel de *sensus communis*, ceea ce reprezintă pentru Kant una din cele mai minunate mărturii ale afinității invidizilor în universalitatea naturii. În această deducție, cea a sublimului este mai nemijlocită decât cea a frumosului.

Kant încearcă să situeze această judecată universal comunicabilă în raport cu ansamblul naturii umane. De aici § 41

¹ *Ibid.*, p. 118.

² *Ibid.*, p. 137.

³ *Ibid.*, p. 174.

și § 42, care se referă la „interesul empiric“ și „interesul intelectual“ al frumosului (aceste adjective înseamnă pur și simplu : social și moral).

Relația cu celălalt se dovedește esențială pentru percepția frumuseții. Deci judecata de gust este îndreptățită să pretindă asentimentul, de unde rolul său social. Cât despre *interesul intelectual* (moral), acesta se poate manifesta în contemplarea naturii. „Când acest interes suscitât de frumosul în artă este ceva obișnuit, el indică cel puțin o stare sufletească favorabilă sentimentului moral, dacă poate fi asociat ușor cu *contemplarea naturii*. Trebuie să ne reamintim că aici mă refer de fapt la *formele* frumoase ale naturii și că las la o parte *atracțiile*, deși natura le asociază de obicei cu primele, întrucât interesul pentru ele este într-adevăr nemijlocit, însă totuși empiric.“¹ „Pentru a putea avea un *interes* nemijlocit pentru frumos ca atare, el trebuie să fie natural sau să-l considerăm natural ; și cu atât mai mult, atunci când pretindem ca alții să aibă acest interes ; ceea ce se și întâmplă de fapt, întrucât numim lipsit de noblețe și grosolan modul de gândire al celor care nu au nici un *sentiment* pentru natura frumoasă (căci astfel numim capacitatea de a resimți un interes în contemplarea naturii) și care se mulțumesc doar cu desfătarea senzațiilor simțurilor oferită de mâncare sau băutură.“² O sănătate fundamentală pare a se afla de partea naturii care, la Kant, este locul unei adevărate promovări morale. De partea artei se află, dimpotrivă, un artificialism periculos.

Poate cu excepția doar a lui Fichte (cf. *Destinația omului*), *succesorii lui Kant vor răsturna ideile acestuia despre artă*. Pentru Hegel, frumusețea artei, care a primit botezul spiritului, este superioară frumuseții naturale, propusă doar într-un mod nemijlocit. Nimic nu se află mai departe de acel „nu a fost decât artă“³ al lui Kant decât poziția hegeliană conform căreia mediatizarea spirituală e mai mare în cazul artei decât în cel al naturii – unde nu este nulă, ea fiind astfel doar în privința ființei. Aceeași răsturnare a naturismului provenit din Rousseau se regăsește la Schelling.

§ 41 și § 42 trebuie legate de § 59 : „Despre frumusețe ca simbol al moralității“. În § 42, este vorba despre limbajul cifrat

¹ *Ibid.*, p. 194.

² *Ibid.*, pp. 197-198.

³ *Ibid.*, p. 197.

prin care natura ne vorbește simbolic în formele sale frumoase – ceea ce pare să conducă la polul opus față de formalismul estetic pus în lumină. Dar, prin faptul că e legat de condițiile de viață în societate și prevestește morala, frumosul pare să aibă legătură cu moralitatea. De unde apozitia cuvântului „simbol”.

Interpretarea acestui limbaj cifrat e dată în § 59. Dar această afinitate a frumuseții și a moralității, desemnată sub numele de „simbolism”, ridică o întrebare. Într-adevăr, rezultatul ei nu este tocmai faptul de a face ca frumusețea să fie dependentă, adică contradictorie? Nu. Noțiunea kantiană de *simbol*, foarte caracteristică, nu are sensul vulgar de analogie (adică de aparență corectată printr-o transparență). Simbolismul despre care vorbește Kant nu e posibil decât pentru că frumusețea se află la puritatea sa maximă și nu trebuie să maimuțărească moralitatea.

Acest fapt ne aduce în minte cuvintele lui Cézanne : „Când frumusețea este la apogeul bogăției sale, forma se află în plenitudinea sa”.

Observații

ARTĂ ȘI NATURĂ

Esențialul ideilor lui Kant despre frumusețe, concepută când ca *liberă*, când ca *dependentă* (de moralitate) este *teoria raportului dintre natură și artă*.

Kant acordă mult mai multă importanță naturii ; există în artă ceva contrafăcut. Dar, din punct de vedere estetic, domnia naturii este interioară operei de artă, iar frumosul în artă tinde spre o frumusețe naturală.

Cu toate acestea, Kant distinge frumosul din natură (§ 41 și § 42) de cel din artele frumoase (§ 44), tot așa cum Aristotel distinge ființele după natură de ființele după meșteșug.

Capitolul asupra artei în general (§ 43) nu este foarte bogat. Artă se deosebește de natură prin aceea că este o facere. Ea se deosebește totodată de știință și de meșteșug (textul trebuie înțeles în funcție de un anume fel de aristotelism).

Dar dacă artă se deosebește de un efect al naturii întrucât este liberă, ea întâlnește natura prin scopul și principiul său. Cf. § 45 : „arta poate fi numită frumoasă doar când suntem

conștienți că este artă, ea apărându-ne totuși ca natură“. Opera de artă trebuie să pară la fel de naturală ca o plantă. Ea nu trebuie să fie pedantă.

§ 46 : „Arta frumoasă este arta geniului“ ; „*Geniul* este dispoziția înăscută a sufletului (*ingenium*) prin care natura prescrie reguli artei“. Geniul este un dar al naturii, omul de geniu un „favorit al naturii“¹. De unde respingerea oricărei teorii scolastice, doctrinare a artei. Dar geniul nu este suficient. Arta pretinde, de asemenea, disciplina gustului. Operei de artă îi este necesar un suflet, ca principiu activ al spiritului. Kant dezvoltă ideea că geniului îi este propriu de a fi capabil să dezvolte idei estetice. Arta imită natura cu condiția de a nu fi cea definită în „Analitica transcendentă“ („existență sub legi“). Opera trebuie să fie conformă geniului. Natura determină atunci naturalul operei de artă.

Referitor la geniu, trebuie să apropiem § 49 și § 57 (Observația I). Geniul este „*facultatea ideilor estetice*“², cărora le e proprie introducerea spiritului (*Geist*) ca principiu activ în opera de artă³. Ideea estetică constituie pandantul și replica ideii rațiunii a cărei postulare e cerută de practica morală. Prin ce este ea contrariul ideii raționale?

Prin aceea că, în ambele cazuri, gândirea se îndreaptă spre ceva aflat dincolo de limitele experienței (fără această „mișcare în sus“, totul în artă se reduce la grație, eleganță, manierism⁴) și nu poate „deveni niciodată o cunoștință“⁵.

Diferență : ideii raționale îi lipsește intuiția. Ideii estetice nu-i lipsește reprezentarea, ci un concept determinat. Ideea estetică „dă mult de gândit“⁶, dar fără un concept determinat. Ea sugerează inexprimabilul⁷. Cf. Observația I din § 57 : *ideea rațională* este un concept indemonstrabil al rațiunii ; demonstrabil = care poate fi dat în intuiție⁸. Ideea estetică este o reprezentare *inexpunibilă* a imaginației ; a expune = a prinde în concepte o reprezentare a imaginației⁹, însă nu și în sensul de expunere metafizică și transcendentă, unde expunerea ar trebui numită mai degrabă *situație*.

¹ *Ibid.*, p. 213.

² *Ibid.*, p. 238.

³ *Ibid.*, p. 208.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 236.

⁶ *Ibid.*, p. 208.

⁷ *Ibid.*, p. 212.

⁸ *Ibid.*, p. 236.

⁹ *Ibid.*, p. 237.

Ceea ce spune Kant despre gust și geniu este foarte baudelairian (cf. Baudelaire : „Ar fi un miracol ca un critic să devină poet, dar ar fi de mirare ca un poet să nu conțină un critic“).

§ 51 : clasificarea artelor frumoase

<i>artele cuvântului</i>	<i>artele plastice</i>	<i>artele jocului frumos al senzațiilor</i>
elocința	plastica	muzica
poezia	pictura	arta culorii

În viziunea lui Hegel, muzica este cea care introduce poezia ; spațiul geometric dispare și face loc spațiului sonor. În viziunea lui Kant, muzica, făuritoare a sensibilității, este întru totul culturală. Artele culturale prin excelență sunt artele plastice. Kant se opune aici lui Hegel, în același mod ca Gide.

ARTĂ ȘI MORALITATE

În pofida grijii permanente a lui Kant de a izola frumusețea în ea însăși pentru a o feri de interesele cu care ea se poate alia, alianța cu unele din aceste interese e atât de strânsă și de frapantă încât ne întrebăm dacă nu cumva, până la un punct, ea tinde să înlăture câte ceva din distincțiile făcute la început. Se produce deja o alunecare de la frumusețea liberă, lipsită de ideal și de grade, la frumusețea dependentă care prilejuiește conceperea unui ideal. Într-adevăr, în acest ultim caz, „judecata teleologică servește ca bază și condiție pentru judecata estetică care trebuie să țină seama de ea“¹. Când spunem, de pildă : „iată o femeie frumoasă“, aceasta înseamnă : „natura prezintă, într-o formă frumoasă, scopurile constituției feminine“. Această irupere a unei finalități care nu este doar *formală*, ci *specifică*, nu introduce, contrar aparențelor, o *deviație naturalistă* ci va pregăti, dimpotrivă, o aprofundare etică.

În spiritul care simte sublimul, analitica sublimului presupune deja o anumită conștiință a faptului că „natura este numită sublimă doar întrucât înalță imaginația, pentru a înfățișa acele cazuri în care sufletul poate simți sublimul propriei meniri, care este

¹ *Ibid.*, p. 206.

superioară naturii"¹. Dar interesul moral se manifestă nu doar la nivelul sublimului, ci și la nivelul frumuseții, cel puțin când aceasta e naturală. Iar orice frumusețe, chiar dacă este doar frumusețe a artei, rămâne legată de natură, având în vedere că frumusețea în artă presupune geniul care e un „favorit al naturii” și, prin urmare, întregul domeniu al frumosului, natural și al artei, este pătruns și animat de interesul moral.

Încă din 1790 (în scrisoarea către Reichardt din 15 octombrie), Kant scrie : „M-am mulțumit să arăt că, fără sentimentul moral, nimic nu ar fi pentru noi frumos sau sublim, că el este acela pe care se întemeiază, în tot ce e demn de a purta acest nume, pretenția legitimă la asentiment ; și că elementul subiectiv al moralității în ființa noastră, acel element care, sub numele de sentiment moral, e impenetrabil, este cel în raport cu care se exercită judecata a cărei facultate este gustul”².

De aici, o semnificație morală a esteticii. Avertismentului specific ce emană din opera de artă i se adaugă admonestarea primită de om de la suprasensibilul, unde trebuie să căutăm întotdeauna „punctul de unire al tuturor facultăților noastre *a priori*”³. În ce constă raportul dintre acest avertisment și această admonestare? Cum unicul exeget sau mai degrabă exegetul infailibil al raportului nostru cu suprasensibilul este conștiința morală (rațiunea practică⁴) – întrucât ceea ce pretinde aici, pe pământ, raportul nostru cu suprasensibilul este de ordinul lui *a face* și nu al lui *a vedea* – există în mod necesar un raport între frumusețe și moralitate. Dar ce raport? Între gust și emoțiile legate de suprasensibil nu poate exista decât un raport indirect. Gustul nu este exegetul moralității. Aici apare termenul de *simbol*.

Ce înseamnă frumosul ca simbol? Pentru Kant, el reprezintă un caz particular al unei figuri de origine retorică : ipotipoza (*Darstellung* sau *subjectio sub adspectum*). Orice ipotipoză e fie schematică (demonstrația), fie simbolică. Raportul între frumusețe și morală trebuie înțeles ca fiind simbolic, nu schematic. Kant mai vorbește despre simbol în *Religia în limitele simplei rațiuni* și în *Prolegomene*. Cf. § 58, nota 1, o definiție simbolică a iubirii lui

¹ *Ibid.*, p. 156.

² Citar de Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, PUF, 1969, p. 444. Cf. de asemenea Kant, *Correspondence*, op. cit. p. 447.

³ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 235.

⁴ Cf. *Conflit des facultés*, Paris, Vrin, 1955, p. 45. (Ak., VII, 41).

Dumnezeu : „așa cum se raportează grija pentru fericirea copiilor = a, la dragostea părinților = b, tot așa se raportează și mântuirea oamenilor = c la necunoscutul din Dumnezeu = x, pe care îl numim iubire“¹.

Reprezentarea moralizatoare nu are nimic de-a face cu frumusețea. Pentru Kant, analogia frumusețe – moralitate nu este o asemănare. Acestei analogii îi este proprie menținerea simultană a ireductibilității și a înrudinii. Imediat înaintea „Metodologiei gustului“, simbolul este prezentat ca „tranziție“² (*Uebergang*) – ceea ce constituie însuși proiectul acestei a treia Critici.

Diferență mare față de Hegel. Pentru Hegel, frumosul nu este simbol al unei moralități. Frumusețea se află la un nivel superior față de moralitate, care rămâne încă în sfera obiectivă. Frumusețea se află la nivelul inferior al sferei absolute. Ea este dominată la rândul ei de religie, dominată la rândul ei de filosofie.

Pe de altă parte, frumosul nu este simbol în sens kantian, ci mai degrabă *moment* în sens hegelian : el este mai puțin ireductibil la religios și filosofic decât este, în cazul lui Kant, la moral. Ne trezim din lumea formelor în cea a religiei (arta este visul religiei), așa cum ne trezim din religie devenind filosofi (religia este visul filosofiei). Artă e, prin urmare, un somn de gradul al doilea. Poate că nu vom mai avea nevoie de artă, nici chiar de religie. Doar nevoia de filosofie rămâne absolută (cf. Bergson : *Gândirea și Mișcarea*, prima conferință).

Aportul *Criticii facultății de judecare* constă, așadar, în ideea că *frumusețea nu este o calitate a obiectului considerat în sine*. Ea este o anumită formă, o anumită structură de reflexii referitoare la un obiect. Frumosul, sublimul sunt întoarceri ale obiectului spre facultățile cunoașterii – deci întoarceri reflexive – puse în joc de percepția obiectului, dar ca niște piese ce nu sunt necesare. Ele sunt pușe în joc ca niște adaosuri fortuite, care nu au sens decât în raport cu noi. „Într-o astfel de apreciere nu importă, deci, ceea ce este natura sau ceea ce este ea pentru noi ca scop, ci cum o percepem. Finalitatea naturii ar fi tot obiectivă dacă ea și-ar plăsmui formele pentru satisfacția noastră, și nu subiectivă, finalitate care se bazează pe jocul liber al imaginației ; sub semnul ei, noi suntem

¹ *Prolegomene*, trad. rom., p. 162.

² *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 246.

cei care percepem natura în mod favorabil, și nu ea ne arată ceva de acest gen.¹

Prezența frumosului într-un lucru este deci întotdeauna virtuală – adică *reflexivă* în sens kantian. Orice muzică, de pildă, ar fi muzică interioară. Înțelegem atunci opoziția lui Hegel față de această subiectivizare a frumuseții, căreia îi lipsește cam prea mult obiectivitatea necesară.

„*Dialectica judecării estetice*“

(§ 55, 56 și 57)

Toate sensurile cuvântului „dialectică“ își dau întâlnire la Kant :

1) *sensul platonician* : dialectica e cunoașterea la cel mai înalt grad de precizie și profunzime, cunoașterea sinoptică, căreia nu-i poate scăpa nimic ;

2) *sensul aristotelic* : dialectica e un vid, un nimic ; „Cel ce gândește dialectic se mulțumește cu un vid de gândire“, spune Aristotel. Dialectica se exprimă în silogismul lui *εὐδοξόν* (ceea ce e, în conformitate cu opinia comună, admisibilul). Ea se opune atunci demonstrației. Ea se mai poate exprima în silogismul lui „prea general“ și se opune atunci fizicii ;

3) *sensul zenonian* : privită mai îndeaproape, o teză aparent inadmisibilă și, chiar prin aceasta, ridicolă, e mai puțin ridicolă decât teza care părea admisibilă.

Acest ultim sens este foarte prezent la Kant, atunci când arată că, dacă dezvoltăm până la ultimele sale consecințe teza aparent admisibilă, ajungem să fim ventriloci. Ventriloc este cel ce spune două lucruri deodată – de exemplu că săgeata este în același timp mobilă și imobilă, deci în afara naturii, extrafizică, situată într-un alt registru, prinsă în capcana clipei ca Ahile în capcana spațiului, pur și simplu încremenită, demobilizată. Această formă a dialecticii, care îl obligă pe cel ce vorbește despre mișcare să vorbească în același timp despre imobilitate e cu adevărat ventrilocă.

Eurycles din *Sofistul* (252c) este un ventriloc, „ghicitor ventriloc care, atunci când era în *transă*, își emitea profețiile fără a-și mișca buzele. Tot așa oamenii despre care vorbește Platon articulează o

¹ *Ibid.*, 58, trad. rom., p. 244.

teorie, în timp ce aceasta este contrazisă de o voce interioară”¹. „[...] nemaifiind cazul să fie combătuți de alții, ci având acasă la ei pe dușman, cum se spune, și pe oponent – ei înaintează purtând statornic cu ei peste tot, ca neverosimilul Eurycles, pe cel care-i mustră în intimitatea lor”².

Kant își dă seama că la Zenon este vorba de o dialectică subtilă și nu de o sofistică proastă (cf. începutul „Antinomiilor” : „subtilul Zenon din Elea...”³). El însuși preferă fără îndoială să critice eforturile de ventriloc ale cântărețului rațiunii pure (care devine propriul adversar al celui ce a făcut să se vorbească) – adică *antinomiile* sale mai degrabă decât paralogismele sale.

Începând din 1756 (*Monadologia physica*), Kant pune problema antinomiilor. E vorba de opoziția ce trebuie redusă între metafizica leibniziană a monadelor și fizica geometrizată. Kant scrie în prefață că, la prima vedere, „a pune de acord metafizica și fizica este la fel de greu ca a înhăma laolaltă cai și grifoni”⁴. De ce?

1) Fizica afirmă „vidul” ; metafizica leibniziană a continuității pretinde „plinul”.

2) Geometria afirmă divizibilitatea la infinit a spațiului, în timp ce metafizica afirmă elementul drept component al compusului.

3) Fizica are în vedere fenomenele de atracție la distanță (Newton), în timp ce metafizica le surghiunește în domeniul himerelor și nu ia în considerare decât aproapele în aproape.

Kant arată că divizibilitatea la infinit a spațiului este conciliabilă cu o „atomistică *transcendentală*”⁵ ; dar concilierea sa nu e posibilă decât în favoarea unei anumite idei a spațiului ca fenomen al prezenței exterioare a monadelor.

Astfel, foarte devreme la Kant, apare prezența unei probleme antinomice. Hegel îl va acuza pe Kant de a nu fi înțeles importanța generală a fenomenului. În orice caz, ceea ce se regăsește din „Dialectica” *Criticii rațiunii pure* în *Critica facultății de judecare* este tot „Antinomia gustului”.

Aceasta din urmă este foarte simplă : de pe o parte, „gusturile și culorile” ; pe de alta, „gustul” = ceea ce le refuzăm celorlalți

¹ Cf. Platon, *Oeuvres complètes*, “Bibl. de la Pléiade”, 1950, t. II, p. 1164, nota 3 de la p. 312.

² *Sofistul* 252c.

Monadologia physica, “Considerații preliminare”, Ak., I, p. 175: *Quelques Opuscules précritiques*, Paris, Vrin, 1970, p. 34.

³ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 386

dacă nu gândesc ca noi. Rezolvarea e ușoară : poate exista unanimitate fără concept : „Așa cum *idealitatea* obiectelor simțurilor ca fenomene este singurul mod de a explica posibilitatea faptului că formele pot fi determinate *a priori*, tot astfel *idealismul* finalității în aprecierea frumosului și artei este singura ipoteză care permite criticii să explice posibilitatea unei judecăți de gust care emite *a priori* pretenții la valabilitatea universală (fără ca totuși să întemeieze pe concepte finalitatea atribuită obiectelor)”¹. Realismul finalității poate fi dogmatic, sceptic sau *critic* : în acest ultim caz, gustul e definit în funcție de întoarcerea obiectului la subiect.

Raportul cu *Critica rațiunii pure* este indicat la sfârșitul § 58 : „[faptul că plăcerea produsă de ideile estetice nu trebuie să depindă de atingerea anumitor scopuri este confirmat și de] considerarea artei frumoase ca atare nu ca produs al intelectului și al științei, ci al geniului ; în consecință, regula ei derivă din ideile *estetice*, care se deosebesc fundamental de ideile rațiunii despre anumite scopuri”².

În § 59, frumusețea este prezentată ca „simbol al moralității”, în sensul că între ele există afinitate. De unde „Metodologia gustului” (§ 60), concluzie pedagogică. „Dar gustul este în fond o facultate de apreciere a întruchipării sensibile a ideilor morale (prin intermediul unei anumite analogii a reflexiei asupra ambelor) ; din această întruchipare și din receptivitatea sporită întemeiată pe ea, pentru sentimentul determinat de ideile morale (care se numește moral) provine acea plăcere pe care gustul o declară valabilă pentru umanitate în genere și nu pentru un sentiment particular oarecare ; de aici rezultă că adevărata propedeutică pentru întemeierea gustului este dezvoltarea ideilor morale și cultura sentimentului moral ; căci doar atunci când sensibilitatea este pusă de acord cu acesta, gustul adevărat poate să îmbrace o formă determinată și neschimbătoare.”³ Nu trebuie așadar să dăm nici lecții de estetică, nici lecții de morală, ci să ucidem bătrânul din noi și să ajungem la conversiunea interioară. Astfel devine posibilă o mai mare înțelegere a ceea ce nu este, la urma urmei, decât simbol.

Într-un mod analog, cultura morală se deschide *cunoașterii metafizice* (cf. „Canonul rațiunii pure”). Fără cultură morală nu

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 245.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pp. 250–251.

poate exista emoție estetică adevărată, iar oamenii ar putea fi cel mult niște virtuozii ai gustului.

PARTEA A DOUA : „CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE TELEOLOGICE“

§ 61 : judecata estetică nu epuizează posibilitățile judecății reflexive ; ea este doar una din speciile sale. Reprezentării unei finalități pur subiective a facultăților de a cunoaște relativ la obiect (judecată estetică) i se opune reprezentarea unei finalități obiective prin judecata reflexivă.

În analiza acestei reprezentări logice a finalității, Kant distinge : *finalitatea obiectivă formală* (§ 62) și *finalitatea obiectivă materială* (tot restul).

“Analitica facultății de judecare teleologice“

FINALITATEA OBIECTIVĂ FORMALĂ

Ea este domeniul predilect al *matematicii*, în speță al geometriei, și se referă la valoarea unor soluții unice pentru mai multe probleme. „Dacă este vorba, de exemplu, de construcția unui triunghi dintr-un segment dat, luat ca bază a triunghiului și din unghiul opus segmentului, atunci problema este nedeterminată, adică poate fi rezolvată într-un mod infinit de variat. Cercul conține însă toate soluțiile, fiind locul geometric al tuturor triunghiurilor care satisfac această condiție. Sau, dacă se cere ca două drepte să se intersecteze, astfel încât dreptunghiul construit pe cele două părți ale uneia să fie egal cu dreptunghiul construit pe cele două părți ale celeilalte, atunci rezolvarea problemei pare foarte dificilă. Însă toate liniile care se intersectează în interiorul unui cerc, a cărui circumferință le delimitează pe fiecare, formează segmente de aceeași lungime, care se taie de la sine în această proporție...“¹ : aceeași soluție – este exemplul lui Spinoza. „Toate figurile geometrice, desenate în conformitate cu un principiu, vădesc o finalitate obiectivă variată, deseori admirată, care oferă posibilitatea

¹ *Ibid.*, p. 256.

de rezolvare a mai multor probleme în virtutea unui singur principiu și, de asemenea, rezolvarea unei singure probleme într-o infinitate de moduri diferite.”¹

Kant a dezvoltat aceste idei începând din 1763, în *Unicul argument posibil pentru o demonstrare a existenței lui Dumnezeu*². S-ar părea deci că în matematică există în permanență miracole : cazurile se simplifică, depășind orice speranță. Dar nu trebuie confundate minunile spațiului, formă pur ideatică a sensibilității, cu esențele lucrurilor. Kant critică în 1796 „tonul sublim recent adoptat în filosofie”. Derutat de matematică, Platon a inaugurat în filosofie un „ton prea elevat” (*erhebener Ton*) pe care, din nefericire, Aristotel l-a menținut, în pofida virtuților sale artizanale de „meșteșugar al rațiunii”³. Și unul și celălalt n-au făcut decât să transmită metafizicii viitoare „torța unui misticism vizionar”⁴ de la care Descartes mai ia încă lumină. Toți și-au arogat în mod iluzoriu ceva de care erau lipsiți, respectiv o intuiție directă a intelectului arhetip. În realitate, nimic nu ne este dat intuitiv decât în spațiu și timp, și nu există altă explicație a acestui dat decât prin legile naturii, în cadrul „experienței posibile”. Kant a pus în sfârșit întrebarea care aștepta să fie pusă încă de la Platon : *cum sunt posibile judecățile sintetice a priori*?

FINALITATEA OBIECTIVĂ MATERIALĂ

Este necesar să-l situăm pe Kant față de curente biologiei din vremea sa. Cele două curente principale (ele vor fi aceleași în epoca lui Bergson) constau într-un *meccanicism de origine carteziană* și un *finalism provenit din Stahl* sau mai degrabă un anticartezianism, ce nu conferă vieții un statut prea original (animism).

Soluția lui Kant va fi de a nu da câștig de cauză nici uneia din părți, nici idealismelor, nici realismelor finalității – sarcină delicată. Ca la Bergson, găsim și la Kant *imagini*. Unui limbaj științific ce

¹ *Ibid.*, p. 255.

² *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. fr. de P. Festugière, Paris. Vrin, 1931, pp. 51-54 (Ak., II, 93-96).

³ *Sur un ton de grand seigneur*, trad. fr. de L. Guillermit, Paris. Vrin, 1931, p. 91 (Ak., VIII, 393).

⁴ *Ibid.*, Guillermit, p. 92, notă (Ak., VIII, 392).

vorbește în mod inconștient la figurat, el îi va opune în mod constant un limbaj metaforic ce vorbește cu bună știință la propriu. Kant a învins această dificultate a limbajului, paradox intim al oricărei biologii, care o constrânge să nu poată vorbi de mecanismele vieții decât în limbajul finalității.

A. Kühn, profesor de biologie la Tübingen, îi face pe studenții săi să citească *Critica facultății de judecare* ca o propedeutică la orice muncă biologică valabilă. Ea elimină într-adevăr idealismul finalității și realismul finalității deopotrivă.

COMPLEMENT ASUPRA IDEII DE FINALITATE FORMALĂ

(§ 62)

Finalitatea matematică despre care vorbește Kant este deja evidențiată de Aristotel: „Deoarece însă Binele și Frumosul se deosebesc, căci primul e întotdeauna în acțiune, iar celălalt se află și în lucrurile imobile, filosofii care susțin că matematica nu se ocupă cu Frumosul, nici cu Binele se înșeală, căci asupra Frumosului se concentrează mai ales discuțiile și demonstrațiile ei. Faptul că ea – matematica – nu-i pomeneste numele nu ne îndreptățește să spunem că nu vorbește de el – de Frumos –, căci ea nu face doar altceva decât să-i arate efectele și raporturile. Formele cele mai înalte ale Frumosului sunt ordinea, simetria și definitul și pe acestea mai ales le scot în evidență științele matematice. Și de vreme ce aceste forme – vorbesc de ordine și definit – sunt cauzele a o mulțime de efecte, e limpede că matematicienii socotesc oarecum drept cauză și pe acea de care vorbim, adică Frumosul”¹.

Kant ajunge, prin urmare, să restabilească finalitatea în raport cu cartezienii, pentru care ea se opune matematicii. Pentru Spinoza, matematica este ceea ce purifică explicația prin finalitate. „[...] nisi *Mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figuram essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset*”²). Această negație explicită ascunde de altfel ceva ca o finalitate internă clandestină care continuă să se dezvolte în raportul dintre

¹ *Metafizica*, M, 3, 1078a-1078b.

² *Etica*, I, adaos: “dacă matematica, știința esențelor și proprietăților figurilor, nu a scopurilor, n-ar fi dezvăluit oamenilor o altă normă de adevăr” (trad. rom., p. 43).

unitatea substanței și pluralitatea modurilor. Cât despre Descartes, el transferă finalitatea din intelectul uman în intelectul divin.

Într-un mod general, dușmanul finalității este matematica. Cu *Critica facultății de judecare* se întâmplă însă contrariul, întrucât de această dată finalitatea se refugiază chiar în interiorul matematicii, sub o formă presimțită deja de Aristotel. Kant simte o prezență mai intimă a finalității în însuși miezul a ceea ce le servește cartezienilor pentru a o exclude. Kant va transpune opoziția dintre mecanism și finalitate în opoziția dintre cele două forme ale judecării (determinativă și reflexivă).

Acestei finalități matematice sau formale i se opune finalitatea materială, care comportă ea însăși o finalitate relativă (externă) și o finalitate internă, obiect specific al filosofiei kantiene a finalității, și care nu este finalitate absolută.

Când există finalitate materială în natură? „Experiența, scrie Kant, conduce facultatea noastră de judecare la conceptul unei finalități obiective și materiale, adică la conceptul de scop al naturii, numai atunci când este vorba de asocierea unei relații de la cauză la efect”¹ (începutul § 63). „Deoarece în matematica pură, precizează nota, nu poate fi vorba de existența, ci numai de posibilitatea obiectelor, adică de o intuiție care corespunde conceptului lor, deci în nici un caz despre cauză și efect, toată finalitatea remarcată acolo trebuie să fie considerată numai ca formală, niciodată ca scop natural.”² Posibilitatea este prezentată ca o corespondență între o intuiție și un concept. *Critica rațiunii pure* a stabilit că există realitate atunci când conceptul și intuiția sunt strâns unite (coerente). Există aici doar corespondență. Planul matematicului este deci o exhibare a conceptului într-o intuiție a priori. În acest caz, nu există nimic care să vină din afecțiune.

Când există, așadar, finalitate materială? Sunt necesare două condiții :

1) o acțiune cauzală ; 2) prezența ideii efectului în acest tip de cauzalitate. Două sunt, prin urmare, cazurile posibile :

- sau efectul este nemijlocit un *produs al artei* – de pildă o casă, ceea ce se explică prin preexistența proiectului de a construi ;
- sau nu este decât un *material*, utilizabil în folosul lor de alte cauze.

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 260.

² *Ibid.*

El poartă atunci numele de *utilitate*, dacă este vorba de om (exemplu : utilitatea climatului rece pentru laponi) și de *folos* pentru alte ființe decât omul (exemplu : folosul pe care-l aduc râurile vegetației).

În ambele cazuri (utilitate sau folos) finalitatea este relativă, adică externă și se opune finalității interne a lui *Kunstprodukt* (produs al artei) de exemplu casa.

Toate raționamentele asupra finalității externe, spune Kant, sunt temerare și nechibzuite. Nu trebuie să uităm că finalitatea externă e susținută la acea vreme. Kant este primul care întrevede o mai mare profunzime în problema finalității și un *caracter specific al acestei finalități*.

§ 64 : „despre caracterul specific al obiectelor în calitate de scopuri naturale“. Nu se poate vorbi despre finalitate decât atunci când există *insuficiență a legilor naturale cu privire la realitatea* unei anumite forme – un hexagon desenat pe nisipul deșertului, de exemplu. „Dar pentru a aprecia ceva care este recunoscut ca produs natural și cu toate acestea este recunoscut și ca scop, deci ca scop natural, pentru aceasta, dacă aici nu se ascunde vreo contradicție, se pretinde mai mult. Aș zice pentru moment că un obiect există ca *scop natural* dacă este prin sine însuși (deși în dublu înțeles) *cauză și efect*.“¹ Care este acest dublu sens? Acela că lucrul nu trebuie să fie mai întâi cauză apoi efect, într-un proces ce ar merge mereu în același sens. Acest dublu înțeles e cel al unei *cauzalități reciproce*, ascendente și descendente.

Kant dă atunci un exemplu – operație profund eidetică – exemplu ce va deveni cartă întregii biologiei viitoare. Mult mai mult decât rezultatul observației, este o ipoteză a viului, o adevărată reducere eidetică. Într-adevăr, nu este o adunare, nici o experiență *a posteriori*, ci explicarea a ceea ce gândim implicit atunci când ne gândim la ceva viu. Ce avem deja în minte când gândim despre o ființă că este vie?

Caracteristicile hexagonului desenat pe nisip, *contingent* în raport cu legile naturii, nu sunt suficiente pentru a defini un vietător. Caracteristicile esențiale ale vieții sunt :

- 1) *reproducerea* : caracter primordial ;
- 2) mai puțin vizibil : creșterea, *producerea* unui copac prin sine însuși. Kant consideră sinteza materiei vii ca fiind imposibilă. Viul

¹ *Ibid.*, p. 264.

nu e posibil decât în ipoteza organizării, care este întotdeauna anterioară. Kant se dovedește astfel a fi *vitalist* – ca Bergson (care crede, de altfel, că se poate produce ceva ca o materie vie, dar lipsită de elan vital) ;

3) faptul că, *într-un singur și același copac* (nu mai este vorba de doi copaci), *jocul interacțiunii se exercită în toate părțile*. Se află aici, în conservarea individului, o dependență reciprocă a părților (să notăm că această caracteristică e foarte compatibilă cu comprehensiunea simbiozelor - licheni. De unde o rezervă posibilă cu privire la această parte a analizei kantiene) ;

4) *suplinirea insuficienței unui organ de către un alt organ și polivalența organelor* (exemplificată de Bergson în primul capitol din *Evoluția creatoare*). Interacțiunea este împinsă până la suplinire ;

5) *valoarea vitală a monstruoșității*, interpretată de Kant ca un viclesug al vieții și nu ca o eroare a naturii. Originea acestei idei, puțin depășită, se află fără îndoială la Buffon (monstruoșitatea fiind interpretată acum mai degrabă într-o tradiție mendelizantă, geneticistă).

Kant nu menționează *boala* ca fenomen propriu viului. Există la el o teorie a traumatismului, dar nu o patologie, esențială totuși.

Cu toate acestea, paragraful în cauză evidențiază *profunzimea sentimentului* vitalist al lui Kant. Tonul este foarte departe de acela al lui Aristotel, care declara la începutul *Politicii*¹ că în loc de a proceda cu zgârcenie, ca meșterii cuțitari din Delphi care fac cuțite bune la toate, natura face lucrurile din belșug și creează un organ pentru fiecare funcție. Nu, spune Kant : mai mult decât meșterii cuțitari, natura se pricepe la polivalența organelor (citând unele texte din *De partibus*, Ross [Aristote, Gordon and Breach, 1971, p. 179, nota 3] semnalează de altfel unele pasaje unde Aristotel este mai kantian și atribuie mai multe funcții unui singur organ²). Cât despre aluzia la monstruoșitate, ea anunță deja *sentimentul epigenetist* al lui Kant.

Dându-i biologiei o cartă, Kant își dezvăluie deci în acest paragraf gusturile particulare.

¹ Cartea I. 2. 1252b, la început.

² Astfel, trompa elefantului, lungă și flexibilă (lungă pentru a putea respira rămânând mult timp în apă, flexibilă pentru ca lungimea trompei sale să nu împiedice elefantul să ajungă la hrană) suplinește de asemenea membrele sale anterioare ca organ de apucare. Căci greutatea elefantului este atât de mare încât cele patru labe sunt necesare pentru susținerea corpului. Natura, spune Aristotel, are obiceiul de a *παρα-χρησθαι* (a folosi pe alături, a parafolosi, a suprafolosi) același organ pentru funcții diverse (*Nota autorului*).

Poziția lui Kant în biologie este intermediară între cea a lui Descartes, care rânduiește viața de partea materiei, și cea a lui Stahl care o rânduiește de partea spiritului. Conform lui Stahl, sufletul se manifestă în corp, nu numai prin mișcarea voluntară, ci prin respirație, digestie etc. E o biologie animistă, cu o bază carteziană, hrănită cu ideea că biologia este greu compatibilă cu faptele.

Fetișismul *faptului* constituie o preocupare foarte modernă. Pentru Descartes, faptul este adesea cunoaștere din auzite (cf. exemplul figurinelor de câine în urina oamenilor turbăți): esențialul constă în a-l prezenta dintr-un punct de vedere teoretic, în a face ca ipoteza să fie compatibilă cu sistemul. Acesta e și sensul dat faptului de către Montaigne. După Malebranche, pentru a cunoaște materia este suficient să ne întoarcem în noi înșine și să cercetăm, cu toată atenția de care suntem capabili, ideea noastră despre ea.

Stahl e mai atent la ceea ce numim fapte. El este, într-adevăr, medic. El nu este vitalist: vitalismul reprezintă o desprindere de dualitatea materiei și spiritului, o afirmare a unei zone intermediare cu o legitate specifică. Poate că vitalist mai este încă Bichat, care definea viața ca „ansamblul forțelor ce se opun morții” pornind de la o putere proprie: *principiul vital* în ipoteza sa de cauză. Avem de-a face aici cu un vitalism brutal.

În sens kantian, vitalismul este recunoașterea specificității înseși a viului conceput ca totalitate, reciprocitate a părților etc. Un astfel de vitalism nu ne scutește așadar niciodată de cercetarea cauzelor: este un vitalism fără principiu vital care să intervină pe plan cauzal. Sensul său este, așa cum am văzut, o expresie a creșterii organice, a suplinirii unor insuficiențe funcționale etc.

„Dialectica facultății de judecare teleologice”

KANT ȘI FILOSOFIA BIOLOGICĂ A TIMPULUI SĂU

În „Dialectica facultății de judecare teleologice”, Kant definește foarte bine obiectul straniu al biologiei, această știință care administrează rațiunile determinismului fără a înceta să vorbească în limbajul finalității. Astfel, ceea ce spune biologia e pe deplin inteligibil fizicianului, chimistului – și totuși este biologie, știință

în care finalitatea își găsește locul. „Fără a fi monist, scrie Ruyer, și deoarece credea în știința mecanicistă și deterministă a timpului său, interzicându-și prin poziția sa criticistă cea mai mică îndoială cu privire la valoarea universală a determinismului și împărtășind gustul secolului pentru cauzele finale, Kant adoptă, dar pentru universul științei în ansamblul său și fără a deosebi în mod real, în pofida celebrei opoziții între finalitatea internă și finalitatea externă, astronomia sau geografia de biologie, un punct de vedere foarte apropiat de cel al organicismului [...]. Natura deterministă potrivit Intellectului și natura finalistă potrivit Rațiunii sunt armonizate prin Facultatea de a judeca. Dar această facultate este ea însăși, raportată la suprasensibil, iar unitatea se realizează într-un mod necunoscut. Cauza finală nu este o forță, ea este doar un punct de vedere, legitim de altfel și indispensabil, nu numai asupra ființelor vii, ci și asupra întregii lumi.”¹

Această ultimă frază este foarte exactă : ea descrie bine *aparitia unei dialectici* a facultății de judecare teleologice. Ca și în cazul gustului, aceasta se reduce la proporțiile unei simple antitetică. Antitetica nu este un accident fortuit provocat în detrimentul rațiunii de lipsa de atenție a raționamentului sau de subtilitatea sofistilor. Ea ne oferă spectacolul lamentabil al unei rațiuni ventriloce, fapt ce provoacă bucuria scepticilor.

Judecata determinativă, așa cum a fost ea studiată în *Critica rațiunii pure*, se află în mod natural la adăpost față de o antitetică. O astfel de judecată presupune într-adevăr un intelect căruia se mărginește să-i aplice conceptele – concepte riguros deduse și demonstrate ele însele înaintea oricărei judecăți posibile. Judecata determinativă e protejată de antitetică prin faptul că nu este autonomă sau nomotetică, ci heteronomă, adică primește o *lege* fixată înainte de folosirea sa.

Judecata reflexivă, dimpotrivă, nu primește dinainte un principiu fixat în mod obiectiv și care să-i fie dat „*a priori an die Hand*”. Ea nu poate avea decât *maxime subiective* ale folosirii sale, potrivit cărora ea cercetează până unde e posibil să se promoveze în natură reprezentarea unității în obiect, dincolo, bineînțeles, de orice determinatie efectivă, dar în conformitate cu alcătuirea proprie a facultăților de a cunoaște. În loc să aibă securitatea *a priori* a determinării, o astfel de căutare poate ajunge până la

¹ *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 1952, pp. 207–208.

a avea un caracter *aventuros*, ca atunci când „arheologul naturii” riscă ipoteza unei unități de plan în alcătuirea tuturor creaturilor (§ 80).

Or, nu este teoretic imposibil ca între maximele subiective ale judecății reflexive să apară o contradicție. E ceea ce se întâmplă de fapt. În prezența spectacolului foarte variat al ființelor naturii, am putea crede că jocul pur mecanic al cauzelor și al efectelor trebuie să fie suficient în mod universal pentru producerea lor. Am putea crede totodată că, în ceea ce privește anumite ființe (ființele vii), posibilitatea producerii lor presupune un principiu diferit de mecanismul causal. Sau mecanismul causal este total, sau el este în mod radical insuficient.

Este o astfel de antinomie dăunătoare pentru rațiune ; Ar fi, dacă „aceste principii regulative ale cercetării”, care sunt maximele judecății reflexive, ar fi interpretate ca „principii constitutive ale posibilității obiectelor însele”¹. Am avea atunci înfruntarea antitetică a două propoziții determinative din punct de vedere dogmatic : „*Teză* : orice producere a obiectelor materiale este posibilă în conformitate cu legile pur mecanice” ; „*Antiteză* : unele produceri ale obiectelor materiale nu sunt posibile în conformitate cu legile pur mecanice”² (răsturnare în raport cu *Critica rațiunii pure*, unde tezele sunt platoniciene, iar antitezele epicuriene).

Transpuse astfel în determinații *necondiționate* ale naturii lucrurilor luate în sine, maximele judecății „s-ar contrazice reciproc, deci una dintre ele ar fi cu necesitate falsă”³. Rămâne să determinăm care anume. Este ceea ce fac sistemele dogmatice ale naturii (Epicur, Leibniz).

Dar *Critica rațiunii pure* a stabilit că rațiunea umană nu are nici o putere de a decide *necondiționat* în privința originii radicale și a alcătuirii specifice a obiectului său luat în sine. O reprezentare a necondiționatului e posibilă cu titlu de *gândire*, nu cu titlu de *cunoaștere*. „Fondul intim al naturii”⁴ sau, cum mai spune Kant, „substratul ei inteligibil”⁵ ne rămâne „necunoscut”. Din punct de vedere al rațiunii umane, dacă problema necondiționatului este „inevitabilă”, determinarea sa rămâne în mod necesar „problematică”.

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 281.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 282.

⁵ *Ibid.*, p. 283.

În realitate, maximele judecății reflexive nu vizează nicidecum să decidă în mod dogmatic asupra naturii necondiționatului presupus de orice reprezentare fenomenală. Ele nu sunt decât maxime ale cercetării, fire conducătoare pentru reflexie. Într-un cuvânt, *metode*. Pretinsa *teză* semnifică pur și simplu că datoria fizicianului e de a nu se opri niciodată din cercetarea componentelor mecanice ale fenomenelor pe care le studiază. Dar *antiteza* îi reamintește că, în anumite cazuri, este necesar să se refere în același timp la un principiu ireductibil la principiul cauzalității, și care este, de pildă, principiul specificității organismului (principiu al totalității).

Putem dezvolta punctele de vedere ale lui Kant inspirându-ne din studii ulterioare. Principiul cauzalității, ales ca fir conducător exclusiv, ne face să nu identificăm în organism decât înlanțuirile de acțiuni fizico-chimice, a căror rezultată ar fi organismul însuși. Or, această reprezentare riscă să ignore ceva esențial, și anume faptul că fenomenele parțiale nu-și dobândesc sensul vital decât cu privire la întregul organismului: „Orice fenomen biologic întreține un raport cu totalitatea”¹. Dar reprezentarea organismului ca totalitate nu ne poate nicidecum scuti de examinarea proceselor elementare.

Referindu-se la celebra controversă dintre Cuvier și Geoffroy Saint-Hilaire, Goethe² notează că există în științe două moduri de a gândi: metoda analitică și metoda sintetică; prima diferențiază, cea de a doua, spune Goethe, „pornește de la idee”. Aceste două dispoziții, spune el, sunt cel mai adesea separate și e foarte greu să fie reunite. Ele trebuie totuși, notează Goldstein, să se combine la biologul care este nevoit să știe „când să discrimineze, când să pornească de la idee”³. Era cazul lui Goethe însuși, pe care elanul în cercetarea a ceea ce el numea *primordialul și tipicul* nu l-a făcut niciodată să uite drepturile observației. Trebuie găsit echilibrul între spiritul lui Cuvier, separatorul, și cel al lui Geoffroy

¹ Goldstein, *La Structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1951, p. 208.

² Johann Peter Eckermann, *Convorbiri cu Goethe*, trad. rom. de Lazăr Hiescu, București, Editura pentru Literatură Universală, 1965, convorbirea din 2 august 1830, p. 692: „Vulcanul e erupt în sfârșit [mi-a spus Goethe]. – Groaznică poveste! am răspuns eu [...] la ce altceva ne putem aștepta decât la izgonirea familiei regale? – Am impresia că nu ne înțelegem, stimabile, mi-a răspuns Goethe. Eu nu vorbesc despre oamenii aceia, ci mă gândesc la cu totul alte lucruri. Mă refer la disputa ce a intervenit în sânul Academiei între Cuvier și Geoffroy de Saint-Hilaire, dispută atât de importantă pentru știință”.

³ *La Structure de l'organisme*, op. cit., p. 324.

Saint-Hilaire, atent mai degrabă la înrudirile misterioase. Doar prin controlul reciproc al acestor două demersuri complementare știința biologică poate progresa. Pentru a permite cercetării să avanseze, opoziția doctrinală a celor două dogmatisme se rezolvă aici într-o armonie critică a celor două metode, dintre care nici una nu poate fi sacrificată în favoarea triumfului exclusiv al celeilalte fără ca acest lucru să fie dăunător.

Iar aici se întâmplă ca unul dintre aceste două aspecte ale limbajului biologiei s-o ia înaintea celuilalt, sau invers, după cum se are în vedere detaliul funcționării părților sau unitatea ansamblului. După ce prezintă dezacordul dintre biologi, Bergson conchide : „În rezumat, cei ce nu se ocupă decât de activitatea funcțională a ființei vii sunt înclinați să creadă că fizica și chimia ne vor oferi cheia proceselor biologice. Într-adevăr, ei au de-a face mai ales cu fenomene ce se repetă neîncetat în ființa vie, ca într-o retortă. Astfel se explică în parte tendințele mecaniciste ale fiziologiei. Dimpotrivă, cei ce își concentrează atenția asupra structurii fine a țesuturilor vii, asupra genezei și evoluției lor, histologi și embriologi pe de o parte, naturaliști pe de alta, se află în fața retortei înseși și nu doar a conținutului său. Ei consideră că această retortă își creează propria formă de-a lungul unei serii unice de acte ce constituie o adevărată istorie. Toți aceștia, histologi, embriologi sau naturaliști sunt departe de a crede la fel de ușor ca fiziologii în caracterul fizico-chimic al acțiunilor vitale”¹. Dezacordul despre care vorbește Bergson poate fi constatat chiar în interiorul gândirii aceluiași biolog – Claude Bernard, în același timp autorul *Introducerii în medicina experimentală* și biologul ideii directoare. În realitate, el nu face metafizică : „El încearcă să definească mai puțin viața, cât știința vieții. El apără fiziologia împotriva celor ce cred că faptul fiziologic este prea trecător pentru a se preta la experimentare, și împotriva celor care, chiar dacă îl consideră accesibil experiențelor noastre, nu deosebesc aceste experiențe de acelea ale fizicii și chimiei”². Fiziologia este o știință pe cât de *independentă* (Kant ar spune : autonomă), pe atât de riguroasă.

În acest sens trebuie înțeleasă concluzia din § 71 : „Întreaga aparență a unei antinomii între maximele modului de explicare

¹ *L'Evolution créatrice*, în *Oeuvres*, Paris, PUF, 1963, p. 525.

² *La Pensée et le Mouvant*, *ibid.*, p. 1437.

propriu-zis fizic (mecanic) și ale celui teleologic (tehnic) se bazează deci pe faptul că se confundă un principiu al facultății de judecare reflexive cu principiul facultății de judecare determinative, iar *autonomia* primei facultăți (care, în raport cu legile particulare a experienței, are pentru uzul rațiunii noastre o valoare pur subiectivă) este confundată cu *heteronomia* celeilalte facultăți, care trebuie să se orienteze în virtutea legilor (generale sau particulare) date de intelect¹.

Examinarea sistemelor dogmatice (§ 72 și 73), fie că acestea neagă sau afirmă o finalitate originară a naturii, va servi acum drept contraprobă pentru validitatea soluției propuse de Kant. Cum procedează clasificarea sa?

Ea distinge două posibilități: 1) *idealismele finalității* care constituie o negare a acesteia, deoarece fac din ea o simplă idee; 2) *realismele finalității*, care o afirmă în mod dogmatic.

Cele dintâi sunt reprezentate de *epicureism* și *spinozism*. În epicureism, finalitatea e interpretată ca o simplă aparență, nejustif cabilă și inexplicabilă prin ea însăși. Rabaud mai era încă un bioloog epicurian. „Pretinsele finalități, spune el, nu sunt adesea decât niște monstruoziități ambulante”². Ceea ce se numește adaptare dă mai degrabă impresia de aproximație. Viața nu este decât aproximativ vitală; cel mai adesea există doar o aparență de finalitate, așa cum cartierele vechi din Montpellier sunt doar o aparență de oraș.

Cât despre Spinoza, el acordă cel puțin un loc finalității. Pentru el, viața nu e un simplu mecanism. Delbos subliniază că interpretarea kantiană a lui Spinoza este aici foarte bună. Mecanismul, spune Spinoza, este marginea extremă a fizicii mai degrabă decât inima sa. Potrivit lui Descartes, omul mașinizează asupra unei mașinării preexistente, a cărei finalitate îi este necunoscută. Potrivit lui Spinoza, corpul nu e un instrument al sufletului. Corpul se dovedește a fi la fel de important ca și sufletul, căci unitatea corpului este necesară salvării sufletului (cf. lemele din cartea II a *Eticii* asupra definiției individualității corpului). Cel mai înalt grad posibil de individualitate este cel al mașinii care fabrică mașina – adică viul. Acesta este într-adevăr mașină (ceea ce nu este piatra) și organism (ceea ce nu este mașina). „Toate

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., pp. 283–284.

² Referința nu a fost găsită.

lucrurile sunt însuflețite, deși în grade deosebite.¹ Și piatra este însuflețită – ceea ce pentru Descartes ar fi imposibil. Există în spinozism o prezență subiacentă a unității acolo unde s-ar părea că triumfă multiplicitatea. De unde finalitatea (în fizica mecanică, de altfel, Descartes merge cu siguranță mai departe decât Spinoza). După opinia lui Kant, Spinoza a dat așadar o expresie insuficientă finalității. El a subapreciat contingentă, nu la modul absolut, în sens modern (cf. Boutroux), ci în raport cu mecanismul, și nu a observat raportul său strâns cu finalitatea.

Realismele finalității : ele sunt reprezentate de *hilozoism* și *teism*. Hilozoismul e condamnat încă din *Primele principii metafizice ale științei naturii* (1786). Cf. capitolul III, teorema 3, observație : „Posibilitatea unei științe propriu-zise a naturii se întemeiază în întregime pe legea inerției (inclusiv cea a persistenței substanței). Hilozoismul ar fi contrariul acestei legi și, prin urmare, moartea oricărei filosofii a naturii”².

Teismul este o personificare divină în intelectul arhetip, în raport cu finalitatea. El se întemeiază pe argumentul fizico-teologic (deismul, cult al Ființei supreme, se întemeiază mai mult pe argumentul ontologic). Kant manifestă mai multă simpatie pentru teism, pe care îl consideră acceptabil.

“Reiese de aici, conchide Kant, că în cele mai multe probleme speculative ale rațiunii pure, în ce privește afirmațiile dogmatice, școlile filosofice au încercat în genere toate soluțiile posibile pentru rezolvarea unei anumite probleme. Astfel, pentru finalitatea naturii s-a apelat, în acest scop, fie la *materia moartă* sau la o *divinitate neînsuflețită*, fie la *materia vie* sau la un *dumnezeu viu*”³. Aceste patru poziții sunt poziții hipostatice care distrug știința naturii. Kant prezintă aici foarte bine biologia așa cum este, în același timp riguroasă și ireductibilă la mecanism de îndată ce se află în fața obiectului său specific : organismul – și fără ca aceasta să nu-l angajeze în vreun fel. E imposibil să definim obiectul biologiei fără a ne referi la principiul totalității. De altfel, la Kant, acesta este încă *arhaic*. El expiră la suprafața externă a viului, a cărui totalitate se poate întinde mult mai departe. Această idee constituie centrul opoziției Driesch-Uexküll, pentru care totalitatea e mai

¹ *Etica*, II, 13, notă.

² *Premiers Principes metaphysiques*, trad. fr. de J. Gibelin. Paris, Vrin, 1952, pp. 131–132 (Ak., IV, 544).

³ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 287, notă

mult decât aceea a organismului vizibil, iar orice organism este un câmp. Ideea vieții ca „dezbatere cu mediul”¹ (cf. Merleau-Ponty, Goldstein) vine de la Uexküll, pentru care animalul nu este o totalitate într-un mediu. Conform expresiei lui Canguilhem, există trecere de la o concepție matematică excentrică la o concepție biocentrică a mediului. Există deci tot atâtea medii câte fapte care viețuiesc.

Pentru Heidegger (*Sein unde Zeit*), calea inteligibilității e cea care duce de la lume către mediu și nu de la mediu către lume. „Animalul nu are lume. El este pradă urgenței obscure a unui mediu”². În *Scrisoare despre umanism*, el notează de altfel că noțiunea de câmp este tot ce se poate fi mai obscur în biologie³.

În ceea ce privește problema vieții, Kant e mult mai prudent și mai critic decât Bergson. El nu se desparte nici un moment de biologie și de fenomenologie. Viața nu este pentru el elan vital, ceea ce presupune direcție și depășire, „creare continuă de o imprevizibilă noutate”⁴. Ea este doar viață. Kant nu simte trecerea elanului vital. Biologia bergsoniană este mai mult metafizică decât fenomenologică. E o metafizică tendențială, dacă nu statică. Din cele trei teme ale metafizicii, *materia* este tendință îndreptată în jos ; *viața*, tendință spre înalt ; *spiritul*, amintire a ceea ce a fost o tendință spre înalt.

Kant se va întoarce acum spre cercetările pozitive ale științelor biologice, pentru a le aprecia în funcție de rezultatele *Criticii facultății de judecare*. Ceea ce îi reține în principal atenția e problema, crucială la acea vreme, a genezei viului pornind de la sămânță “Metodologia judecării teleologice“.)

KANT ȘI ȘTIINȚA BIOLOGICĂ A TIMPULUI SĂU

După ce l-am situat pe Kant în raport cu *filosofia biologică* – sistem al idealismelor și realismelor finalității –, trebuie să-l situăm acum de partea științei, în raport cu *biologia timpului său*.

Kant se pronunță în privința acestei probleme la începutul „Metodologiei facultății de judecare teleologice” (§ 80 și 81). El o

¹ Cf. *La Structure de l'organisme*, op. cit., p. 95.

² *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris. Gallimard. 1962, p. 34.

³ În *Questions*, III și IV. Paris. Gallimard, “Tel”, 1990, p. 83.

⁴ *La Pensée et le Mouvant*, în *Oeuvres*, op. cit., p. 1331.

face în raport cu problemele biologice cele mai studiate la acea vreme :

– cea a unei posibile sistematici a ansamblului speciilor vii (§ 80) ;

– cea a genezei, a formării viului (§ 81).

§ 80 : „Despre subordonarea necesară a principiului mecanic față de principiul teleologic în explicarea unui obiect ca scop al naturii“. Până unde este legitim să meargă judecata reflexivă la utilizarea sa biologică ; Este ceea ce se străduiește să stabilească Kant în raport cu îndrăznelile extreme ale biologiei din acea vreme.

“Este lăudabil, scrie el, ca pe baza unei anatomii comparate, să cercetăm marea creație a naturilor organizate pentru a vedea dacă în ea nu se găsește ceva analog unui sistem, care să corespundă principiului de producere, fără să fie necesar să rămânem în principiul pur al aprecierii (care nu oferă nici o explicație pentru înțelegerea producerii lor) și fără să renunțăm descurajați la orice pretenție de *înțelegere a naturii* în acest domeniu.“¹ Acest proiect de cercetare este cel al unui *sistem*, funcție a filiației speciilor.

Două idei sunt exprimate aici în mod aluziv :

1) cea a concordanței unui mare număr de specii „într-o anumită schemă comună“², a unui tip de unitate căreia îi corespund mai multe specii – deci a unei înrudiri *simbolice* ;

2) cea a unei îndepărtări a acestei relații de multiplicitate a speciilor cu un arhetip comun, ca întărind înrudirea reală. Este deci ideea unei înrudiri *istorice*.

În primul caz, Kant se gândește la Camper, citat deja în § 43, „Despre artă în genere“ (“Camper descrie foarte exact cum ar trebui să arate cea mai bună gheață, dar este sigur că nu a putut face nici una“³) și în § 82 (cu privire la teoria cataclismelor⁴). Pentru alte informații referitoare la Camper, cf. René Berthelot : *Science et Philosophie chez Goethe*, Alcan, 1932, p. 30 și următoarele : „Camper este un zoolog olandez, profesor la Gröningen, cu care a corespondat Goethe. Camper a fost nu numai precursorul lui Cuvier și al anatomiei comparate, prin apropierea pe care le

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 314.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 199.

⁴ *Ibid.*, p. 325.

stabilește între animale, ci a încercat să conceapă aceste apropieri ca pe o metamorfoză a formelor unele în altele, metamorfoză susceptibilă de a fi reprezentată grafic¹. Este deci vorba despre o problemă de anatomie comparată analoagă celei ce i-a opus în 1830 pe Cuvier și Geoffroy Saint-Hilaire în cearta semnalată de Goethe. Geoffroy Saint-Hilaire e partizanul unității, el are „presentimentul lui unu în multiplu”. În ceea ce-l privește, Cuvier diferențiază fapăturile vii în patru încreangături: el este un separator, care descrie ceea ce se află aici, „în fața ochilor”. Dar, în cazul înrudirii reale, Kant se gândește probabil la Bonnet. El se referă într-adevăr la acesta în opusculul din 1788 : *Despre folosirea principiilor teleologice în filosofie*, prin intermediul criticii sistemului lui Forster. În această lucrare el vorbește despre „înrudirea [...] între toate ființele al căror lanț merge într-o degradare imperceptibilă de la om la balenă și așa mai departe, coborând (probabil până la mușchi și licheni), nu numai în sistemul de comparație, ci și cel al nașterii dintr-un strămoș comun”². Iar în notă, scrie : „În privința acestei idei, care este la modă în primul rând datorită lui Bonnet, merită să citim „Expunerea” domnului profesor Blumenbach...”³. Kant vorbește despre Bonnet încă din *Critica rațiunii pure* : „La fel stau lucrurile cu afirmarea sau contestarea faimoasei legi a scării continue a creaturilor, pusă în circulație la Leibniz și expusă excelent de Bonnet”⁴. Dar aici e vorba doar de „interesul rațiunii” – nicidecum de o filiație reală. Bonnet este deci interpretat fie ca autor al unei sistematici a naturii (și atunci el se înrudește cu Camper), fie ca partizanul ideii unei origini a tuturor creaturilor pornind de la un strămoș comun, și atunci el merge mai departe decât Camper.

În orice caz, ideea de evoluție constituie aici doar o ipoteză. Este vorba mai ales de stabilirea unui arhetip comun și nu, așa cum crede Lamarck, de o căutare a *legilor* evoluției.

Această primă problemă studiată de Kant reprezintă punctul extrem al extinderii biologiei în sensul unei sistematici totale.

Cea de a doua problemă, obiect al § 81, este de ordin mai strict biologic și a fost cel mai mult dezbătută în secolul al

¹ *Op. cit.*, p. 30.

² Trad. fr. de S. Pioletta, Paris, Aubier, 1917, p. 204 (Ak., VIII, pp. 179-180).

³ *Ibid.*, (Ak., VIII, 180).

⁴ *Critica rațiunii pure*, Supliment la “Dialectica transcendențială”, trad. rom. p. 519.

XVIII-lea : cum se poate explica generarea unui viețuitor pornind de la alt viețuitor?

Astfel, încă dintr-o notă la § 80, Kant se dovedește a fi în mod hotărât un antispontaneist. *Generatio aequivoca* (spontanee) este condamnată ca fiind absurdă. *Generatio univoca* (ceva organic poate genera numai ceva organic) e posibilă fie ca *heteronyma*, fie ca *homonyma*; dar experiența nu oferă decât exemple de *generatio homonyma*, adică aceea care dă naștere „unui produs similar în organizare cu producătorul însuși”¹ – deci generare a unor ființe de aceeași specie.

În § 81 Kant prezintă, sub formă de alternativă, schema următoare :

- Ocazionalism
- Prestabilism { imbricare
epigeneză

Pentru ocazionalism, în mod cert nu este vorba de Malebranche, cunoscut totuși de Kant (în unele scrisori către Marcus Herz este vorba despre viziunea în Dumnezeu), Kant se gândește probabil la sfântul Pavel. Sfântul Augustin reproduce următoarele cuvinte ale acestuia : „Nici cel ce sădește, nici cel ce udă nu sunt nimic ; ci Dumnezeu, care face să crească”². Cu ocazia împerechierii are loc miracolul reproducerii. Ocazionalismul e un miraculism. Ca atare, el este eliminat de Kant întrucât reprezintă o distrugere a filosofiei (și aceasta încă din *Unicul argument posibil pentru o demonstrare a existenței lui Dumnezeu*).

Prestabilismul poate fi :

- 1) *eduție* (*ex-ducere* = a ieși din) sau *evoluție* (*evolvere* = a face să iasă, a desfășura) deci, în sens literal, este *preformația individuală* ;
- 2) *producere* sau *epigeneză* : aceasta este *preformația generică*.

Pentru a fi înțeleasă, schema lui Kant trebuie lărgită. Biologii din secolul al XVIII-lea se împart în partizani ai seminței și partizani ai negării seminței.

Harvey e unanim considerat drept fondatorul epigenezei. Disecând embrioni de căprioare aflați în diferite stadii de dezvoltare, n-a găsit acolo decât o succesiune de faze eterogene, și nu animale de mărimi diferite. Aceasta este și poziția lui Descartes în *Tratatul despre formarea fetoșilor*. Nu există germenii. Sămânța nu

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 316, notă.

² Întâia epistolă către Corinteni, 3. 7.

este „decât un amestec confuz a două licori”¹ care se fermentează una pe alta. Viețuitorul rezultă în mod mecanic din această fermentare. Optimismul mecanicist al lui Descartes este aici evident. Astfel, pentru ca lumea să fie lume, e suficient ca legile mecanice să acționeze într-un „haos atât de confuz pe cât pot să și-l închipuie poezii”², după expresia din *Discursul asupra metodei*. Împotriva acestei idei reacționează Malebranche. Ea manifestă într-adevăr, în comparație cu condițiile inițiale, o absență de scrupule care face explicația inacceptabilă. Pornind de la un haos – sau, pentru viețuitor, de la un amestec confuz de licori – orice creație este imposibilă dacă n-au fost respectate anumite condiții inițiale. Condițiile istorice sunt necesare.

Pe această linie a „condițiilor inițiale” se elaborează teoria unei alcătuirii a viului sub formă de miniatură, a cărei dezvoltare nu este decât o creștere geometrică. E lesne de înțeles că, după modul său de utilizare, microscopul putea oferi argumente atât preformiștilor, cât și epigenetiștilor.

Dar preformismul nu este doar teoria imbricării semințelor. El conține de asemenea teza diseminării – a imbricării, într-o oarecare măsură, sau a semințelor plutitoare – fază ce poate fi de altfel anterioară biologic celei a imbricării. După Berkeley, semințele plutesc în aer. Cf. *Siris*, § 141 : „aerul, pepinieră comună a tuturor principiilor ce generează viață” ; § 281 : „Focul viu, pepiniera vie și poliformă a lumii etc., în filosofia platoniciană, cum pot fi ele înțelese fără a ne raporta la lumină sau la focul elementar, ale căror particule, după cum se știe, sunt eterogene și dintre care unele, pe cât se știe, pot fi organizate și pot, în pofida miraculoasei lor micimi, să conțină semințe originare care, odată formate și semănate în matricea dorită, se dezvoltă gradual și își fac simțită prezența, crescând până la proporțiile exacte ale speciei lor”³.

Există, după Berkeley, matrice ambulante în pepiniera universală. Există semințe, chiar și metale : nu toate particulele sunt organizate. Această teorie este în același timp o secularizare a cerului și, într-un anume sens, o întoarcere la ocazionalism cu ocazia întâlnirii unei semințe cu o matrice se produce generarea.

¹ *Alquié*, III, p. 829.

² *Discurs asupra metodei*, trad. rom., p. 71.

³ Trad. fr. de A. Leroy.

Berkeley critică totodată teza imbricării. Cf. § 233 : „După opinia unora, Dumnezeu ar fi creat semințele tuturor vegetalelor și ale tuturor animalelor, iar aceste semințe ar fi conținut în miniatură părțile reale ale organismelor [...]. Dar cum poate explica această ipoteză amestecul unor trăsături specifice diferite la câțari și la hibrizi? Sau adunarea alterării părților, uneori chiar pierderea membrilor în totalitatea lor, ca rezultat al tulburărilor din timpul gestației? Cum se poate explica renașterea unui copac din trunchiul său și puterea vegetativă a butașilor săi? În aceste cazuri, este necesar să ne gândim că este vorba de mai mult decât simpla evoluție a unei semințe”¹. De fapt, pentru Berkeley, misterul generării își are locul între aer și femei...

Dimpotrivă, în cazul imbricării, el se află între doi părinți. Dar care dintre ei deține rolul principal, producând sămânța? Sunt posibile două soluții :

- mama, de unde *ovismul* ;
- tatăl, de unde *animalculismul*.

Teoria diseminării este în mod necesar animalculistă, cea a imbricării poate fi animalculistă sau ovistă. Dar până unde pot merge animalculismul și ovismul? De aici, două noi teze ce reiau toate posibilitățile celei de a doua antinomii din *Critica rațiunii pure* : finitismul și infinitismul. Considerând materia ca divizibilă la infinit, Malebranche este infinitist. El este, de asemenea, un ovist convins.

Frapat de descoperirea spermatozoizilor, Leibniz ezită. Dar nici un sistem nu reușește încă să se impună la sfârșitul secolului al XVIII-lea. În orice caz, secolul al XVIII-lea e preformaționist. De altfel, pentru Haller, există preformație nu a unui adult, ci a unui embrion ce închide în sine schițele esențiale ale viitorului organism. „Puii dumneavoastră mă încântă”. îi scrie Charles Bonnet, care putea încă de pe atunci să se laude de a fi „crezut întotdeauna că o vâscozitate ce pare să se organizeze este deja organizat”². Anul 1759 marchează condamnarea epigenezei lui Haller : „Toate părțile sunt contemporane, nimic nu este anterior față de nimic, iar epigeneza nu există”³. De aici, schema istorică :

¹ *Ibid.*

² Cf. Emile Guyénot, *Les Sciences de la vie aux 17^e et 18^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1941, p. 312.

³ Pentru textul latin, cf. Jean Rostand, *La Formation de l'être*, Paris, Hachette, 1930, p. 134.

Preformație (semințe)	{	imbricare	ovism	finitism
			animalculism	infinitsm
Epigeneză	{	diseminare :	animalculism	{ finitism infinitsm
			în favoarea unui proces	
			pur mecanic (Descartes)	
			presupunând intervenția unei forțe hiperfizice	
			care se definește acauzal ca sens de efectuare	
			(Wolff)	

Linia criticii kantiene trece prin aceste trei teze : preformație, imbricare, ovism – ceea ce Kant numește preformație individuală, teorie a evoluției sau mai degrabă a involuției.

Dacă Kant optează pentru cealaltă ramură a prestabilismului, epigenetismul, o face pentru că acesta din urmă satisface mai mult *rațiunea*. Sistemul preformaționist este prea rigid pentru gustul său. În el, orice plutire este inexplicabilă. Monstruozițările mai pot încă avea sensul unei utilități vitale, deci al unei finalități interne : dar cum să se explice hibridii prin această teorie a generării? Kant reia aici vechiul argument prezent deja la Berkeley.

Până în 1758, teoriile epigenetiste nu sunt satisfăcătoare. Dar în anul următor, în *Theoria generationis*, Wolff se ridică împotriva preformaționismului, în numele *experienței*. În lucrările sale asupra formării organelor în puiul de găină, el demonstrează că nu găsim niciodată, în formarea viețuitorului, decât o *stare* ce succede unei alte stări și că, prin urmare, o întoarcere la epigenetism se impune. Dar cum se poate opera o diferențiere organică pornind de la „amestecul confuz” descris odinioară de Descartes? Este, spune Wolff, opera unei *Bildungskraft* sau *vis essentialis*. Wolff recade, prin urmare, în plină „hiperfizică”.

Însă Kant, care nu îl citează pe Wolff, citează în schimb un biolog din aceeași tradiție : Blumenbach¹, a cărui lucrare despre *Bildungstrieb* datează din 1781 și al cărui loc poate fi stabilit datorită notelor științifice ale lui Goethe. Acesta îl consideră pe Wolff drept o verigă între Haller, Bonnet (preformaționist) și Blumenbach, partizan al lui *visus formaticus*. După Wolff, embrionul

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 320.

a ieși dintr-o substanță neorganizată, secreție a organelor bărbătești și femeiești și pe care *Bildungskraft* le organizează în urma fecundării. După Goethe, Wolff împinge epigenitismul până la negarea ideii înseși de sămânță, prin negarea oricărei organizări inițiale, a oricărei preordonări originare. Dar, spune el, intervenția lui *Bildungskraft* rămâne pentru noi „un punct obscur și impenetrabil”. Kraft a lui Wolff devine la Blumenbach *Trieb* sau *nisus* (formare). Să aibă oare această schimbare de cuvânt un sens profund? Putem găsi o interpretare coerentă a sa la Goethe. Acesta îl recitește pe Blumenbach după *Critica facultății de judecare*.

„Noțiunea de forță, scrie el, evocă de la început ceva fizic, și chiar mecanic”. Un element neorganic este ridicat de Wolff la rangul de element reproducător; dar acest lucru lasă de dorit. Materia inertă nu poate trece la viață sub acțiunea unei forțe care, deși „esențială”, se află în prelungirea forțelor fizico-mecanice. Biologia lui Wolff poate să nu fie decât o mecanică superioară. *Bildungskraft* exprimă în cele din urmă izbirea materiei de către o forță brutală. „Dimpotrivă, Blumenbach, numind lucrul în discuție *nisus formativus*, exprimă bine energia prin care este produsă generarea” și de unde emană încă de la început o direcție. În *nisus* predomină sensul unei dezvoltări printr-o succesiune de faze, al unei efectuări referitoare la un proces. Există în *Bildungstrieb* ceva mai puțin percutant – dar totodată mai tendențios – decât *vis* a lui Wolff: „Blumenbach, scrie Goethe, a antropomorfizat cuvântul enigmei”¹. Nu trebuie să vedem aici o condamnare, ci ideea că Blumenbach a pus mai multă omenie în respectiva problemă, a umanizat-o pe *vis* înlocuind-o cu *nisus*, ceea ce omeneste, adică biologic, e mai acceptabil.

Cum să înțelegem noțiunea de *Trieb*? Pornind, spune Goethe, de la conceptul pe care n-am încetat niciodată să-l apar: cel de *metamorfază*. Acesta este, scrie el, „un dar ceresc, foarte venerabil și foarte periculos, care duce la disoluția formei. Această forță centrifugă trebuie deci să fie echilibrată printr-o tendință specificatoare, o putere tenace de inerție, ca printr-o forță centripetă”². Ea implică o distanță, un punct de echilibru între

¹ *Naturwissenschaftliche Schriften*. Hamburg, Christian Werner Verlag. 1955. p. 33. Trad. autorului. Cf. și *Métamorphose des plantes et Autres Ecrits botaniques*, trad. fr. de H. Bideau, Paris, Triades. 1992, p. 202.

² *Ibid.*, p. 35 (trad. fr. p. 205).

fixarea sclerozată și desfășurarea diferențelor. Există sens doar în măsura în care tendința de unitate se aplică unei multiplicități. „Dacă împingem prea departe analogia, scrie Goethe, totul se confundă în identitate, dacă ne îndepărtăm prea mult de ea, totul se risipește la infinit. În ambele cazuri, cercetarea bate pasul pe loc : în primul caz, prin exces, în cel de al doilea, prin sufocare.”¹ În ideea de metamorfoză se regăsesc așadar cele două maxime kantiene : *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* și *entium varietates non temere minuendas*.

Amândouă sunt ferite de unitate, care nu ține seama de diferențe, și de diferențe, care nu țin seama de unitate. Goethe stabilește o comparație : „cu natura sunetului : a deveni mereu altul și altul, și a fi mereu închis în măsura octavei”². Această metamorfoză a sunetului, care este deci de natură melodică, ne permite să înțelegem prin ce anume *Bildungstrieb* e limita melodică a dezvoltării în interiorul căreia se naște într-o existență, la capătul generării, cutare viețuitor mai degrabă decât cutare altul. Goethe își încheie observațiile prin următorul tablou, „menit a ne face să reflectăm pentru a merge mai departe”³ :

facultăți (cărora le putem face să corespundă aceste nume)	$\left\{ \begin{array}{l} \text{Haller, Bonnet : putere} \\ \text{forță} \\ \text{Wolff : violență} \\ \text{elan} \\ \text{Blumenbach : tendință} \end{array} \right\}$	viață
---	--	-------

Ideea de *Bildungstrieb* îi pare lui Goethe foarte biologică, la fel și lui Kant : ambii se întâlnesc în aceeași admirație pentru Blumenbach.

OBSERVAȚII ȘI CONCLUZIE

Constrânse de fapte, tezele fundamentale pe care le-am descris au fost obligate să se nuanțeze. De unde complexitatea realității istorice în biologie.

Preformaționismul au fost întotdeauna mai mult sau mai puțin epigeneticii și invers. Exemple : pentru Bonnet, preordonarea

¹ *Maximen und Reflexionen*, nr. 29, Kröner, 1947, p. 6; cf. *Maximes et Réflexions*, trad. fr. de G. Bianquis, modificată, Paris, Gallimard, 1943, p. 151.

² *Naturwissenschaftliche Schriften*, op. cit., p. 36 (trad. fr., p. 205).

³ *Ibid.*, p. 35 (trad., p. 204).

germinală nu este aceea a unei miniaturi, ci a unui embrion diferit din punct de vedere morfologic. Pentru el există mai degrabă preorganizare decât preformație. La fel, epigenetismul în stare pură nu există decât la Diderot, în *Visul lui d' Alembert*. Pentru Buffon, partizan al generației spontanee, există, la origini măcar, o anumită parte de organizare. „Moleculele organice“ ale sale nu sunt nediferențiate.

După Jean Rostand, modernii sunt mai mult oviști decât animaculiști (cf. lucrările asupra partenogenezei¹).

Kant apreciază într-atât epigeneza, încât în *Critica rațiunii pure* folosește numele de *epigeneză* pentru *deducție*, în opoziție cu *empirismul* care scoate conceptele din experiență prin generație spontană (*generatio aequivoca*) și cu ineismul cartezian care nu e decât un sistem de preformație². Epigeneza exprimă autodezvoltarea rațiunii pornind de la un germene primitiv, și anume ideea că ea nu este o realitate gata făcută, un simplu obiect al unei *evoluții* ulterioare. Sistemul posibilităților experienței este posibilitatea unei deveniri al cărei capăt e această *Erfahrung*. Aici se află esența însăși a filosofiei critice, respectare a germenului originar.

§ 76. Observație : această observație se referă la „Dialectica facultății de judecare teleologice“. Într-un text din 1795, Schelling vede în ea culmea de nedepășit a rațiunii care filosofează : „Poate că nicăieri și niciodată niște gânduri atât de profunde n-au fost adunate în atât de puține pagini“³. De ce? Kant își pune aici întrebări cu privire la *natura și caracteristicile fundamentale ale intelectului uman în general*. Pentru aceasta, el ia două exemple de dualitate și leagă de ele distincția dintre mecanism și *finalitate*.

1) Intelectul uman este caracterizat prin dualitatea *posibilului* și *realului*, distincție ce nu ar avea sens pentru un intelect infinit. Ea poate avea sens doar în raport cu un intelect unde există distincția dintre logic și intuitiv.

Noțiunea kantiană de *posibil* este întotdeauna traversată de dualitate : posibilitate logică, posibilitate reală, cea de a doua desemnând obiectul unei *experiențe* posibile, ceea ce implică mai mult decât un simplu posibil logic.

¹ Cf. *La Formation de l'être*, op. cit., p. 199 sq.

² Cf. *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 161 și 619.

³ *Du moi comme principe de la philosophie*, în *Premiers Ecrits*, trad. fr. de J. -F. Courtine, Paris, PUF, 1987, p. 147., nota B.

Distincția nu e făcută aici, unde este vorba de posibilitate *transcendentală* (cf. *Critica rațiunii pure* „Postulatele gândirii empirice în genere”, condițiile logice sunt independente de condițiile reale). În acest § 76, Kant se referă, așadar, la un *intelect intuitiv*.

2) Intellectul uman e caracterizat prin dualitatea lui *a fi și a trebui să fie*. Fără obstacole subiective – pentru o voință sfântă, de exemplu –, nu ar exista datorie. Aceasta din urmă nu există decât pentru o voință conștientă de aceste obstacole – ceea ce e cu atât mai frumos. Este montura unei pietre prețioase, pentru a folosi expresia din *Întemeierea metafizică moravurilor*.

Or, opoziția dintre mecanism și finalitate e asimilată de Kant cu aceste două dualități. Prin aceasta se manifestă din plin concepția kantiană a finalității.

În *tradiția aristotelică*, finalitatea este forma supremă a cunoașterii adecvate. În viziunea lui Aristotel, mecanismul nu determină decât o cunoaștere imperfectă. Doar scopul îl constituie întemeierea inteligibilă a realului.

În *tradiția epicuriană*, care duce la Spinoza, noțiunea de finalitate constituie obiectul unei critici exprese. La sfârșitul *Elicii*, Spinoza o prezintă ca un simplu produs al inteligenței umane, care vine să tulbure neîncetat conceptul ființei.

Kant respinge aceste două concepții : finalitatea nu este nici fundamentul intelectului arhetip, nici produs al intelectului ectip. Ea are legătură cu un non raport : acela pe care un intelect finit pretinde că îl are cu necondiționatul. Ea nu are valoare decât pentru modul *nostru* de cunoaștere, fără a determina un altul care ar rămâne totuși accesibil. Noțiunea de scop nu este așadar nici un concept absolut, nici un concept antropomorfic. Subiectivitatea sa este, ca să spunem așa, generică și tipică. Ea ține de finitudine, nu de cea a individului, ci a rațiunii întrucât este rațiune umană, adică tensiune constantă între dat și necondiționat. Din această cauză, noțiunea de finalitate se denaturează dacă e neglijat unul din termeni.

1) *Din punct de vedere al intelectului prototip*, scopul nu mai poate avea conținut. Astfel, fiind „legalitate a contingentului”, el se întemeiază pe distincția dintre posibil și real. Viziunea unui atare intelect fiind unitară și creatoare, distincția dispăre pentru el.

Kant ia aici poziție în mod indirect față de teologia lui Leibniz și își exprimă refuzul față de concepția acestuia referitoare la un Dumnezeu aflat în căutarea celei mai bune dintre lumile posibile.

Dumnezeul creator al unei astfel de lumi n-ar putea avea sens decât pe planul unei teologii simbolice de ordin pur antropomorfic.

2) *Din punct de vedere al omului lipsit de raportul său esențial cu necondiționatul, finalitatea nu ar avea mai mult temei, căci ar fi incompatibilă cu ideea unei legități.*

Astfel, însăși ideea unei cunoașteri umane concepute ca apel la tot mai multă unitate și ca imposibilitate de a schimba sensul mișcării fără a distruge unitatea cucerită, țâșnește din dualitatea logicului și a intuitivului, la care intelectul uman nu poate renunța fără a se nega pe sine. Conceptul de scop, care transformă experiența într-o totalitate vie, reprezintă el însuși elementul ei cel mai viu.

“Când în sfârșit, scrie Goethe, rămân în repaus lângă fenomenul original (*Urphänomen*), o fac din pură resemnare ; însă marea mea diferență rămâne după cum mă resemnez la limitele umanității sau doar la limitele ipotetice ale individului mărginit care sunt.”¹

Urphänomen-ul lui Goethe este însăși expresia frumuseții, a vieții, a finalității, care nu sunt nici manifestări absolute, nici conținuturi trecătoare ci, conform expresiei lui Valéry, „iluminarea limitelor” cunoașterii umane.

Sfârșitul *Criticii facultății de judecare* introduce deci o notă umanistă. orientarea reflexiei de către finalitate s-a efectuat în direcția celor trei idei de lume în general, de artă și de viață. A avut loc o deschidere spre lume a legității contingentului, consacrată de *Critica facultății de judecare* drept lume a libertății. Totuși, libertatea însufleștește acum întreaga natură, la limitele căreia se manifestă ideea de intelect arhetip.

Dar Kant multiplică aici *injecțiunile la prudență*. Intelectul arhetip e un concept problematic și inaccesibil. El rămâne expresia simbolică a unității sistematice a lucrurilor vizate de munca unui intelect finit. E posibil de altfel, cum crede Goethe, să putem în felul acesta, la fel ca prin virtute, să ne apropiem de ființa absolută și să devenim demni de ea. Interesul finalității derivă aici doar din filosofie : ea propune, o dată cu căutarea *Urphänomen*-ului, un mod de a deveni om, care nu mai este exact același cu imperativul categoric. Prin urmare, ideea intelectului arhetip nu trebuie să semnifice niciodată existența unei științe prealabile ce ar putea să se substituie cercetării.

¹ *Maximen und Reflexionen*, nr. 1039, op. cit., p. 171; cf. *Maximes et Reflexions*, op. cit., p. 51 (trad. fr. modificată).

Unitatea și armonia despre care tratează *Critica facultății de judecare* nu reprezintă ceva de așezat în afara spiritului uman care le judecă (cf. § 90). Ele nu sunt de exprimat *κατ' ἀληθειαν*, ci *κατ' ἀνθρώπων*. Ele nu au sens decât referitor la limitele umanității. După *ființa în general*, a treia Critică vorbește de om ; astfel, ceea ce instituie ea e o *sinteză subiectivă*, după expresia lui Delbos – adică un umanism. Acesta exprimă neputința noastră de a determina absolutul și capacitatea noastră, totuși, de a pune – și a găsi – armonie în dezordinea experienței. *Critica facultății de judecare* este aceea care îndeplinește programul trasat de această declarație de intenție a lui Kant referitoare la Rousseau : „a face să prevaleze drepturile umanității”¹.

După prima Critică, omul ar putea fi un „ciclop al cunoașterii”² ; el ar putea fi, după a doua, un „erou al lumii morale” ; dar numai după a treia el poate fi cu adevărat om. În *Critica facultății de judecare*, umanismul lui Kant se manifestă prin apariția finală a unui *κατ' ἀνθρώπων* de ordin esențialmente generic, în care se rezolvă tensiunea unui dat ce nu este niciodată suficient și a unui necondiționat ce nu este nicicând accesibil.

Cât despre ultima demonstrație remarcabilă a lui Kant cu privire la „teleologie și teologie” (§ 85 până la 91), aceasta constituie o întoarcere la apologia moralei. Pentru Kant, saltul de la teleologie la o teologie fizică este imposibil, periculos și nelegiuit. Singura trecere posibilă este cea de la teleologie la o teologie *morală* – și nu fizică – reprezentând, în plus, tocmai opusul unei morale teologice. Înaintare către Dumnezeu, moralitatea este simțită și presupusă a avea la bază mărirea unei porunci divine. În necondiționatul său, voința bună constituie singurul document sigur asupra absolutului. Document non-epifanic sau teofanic, dar unicul document în care absolutul se revelează a fi în noi. Tot ce numim *știință* provine din această neștiință originară. Calea este, așadar, deschisă pentru trecerea de la Kant la Hegel.

¹ „Am gust pentru cercetare. Simt întreaga sete de a cunoaște, dorința plină de neliniște de a-mi extinde știința precum și satisfacția oricărui progres înfăptuit. A fost o vreme când credeam că toate acestea pot constitui gloria umanității și disprețuiam plebea care ignoră totul. Cel ce m-a trezit la realitate a fost Rousseau. Superioritatea mea iluzorie dispăre: învăț să respect oamenii; și m-aș considera mult mai inuț decât un muncitor de rând dacă n-aș crede că subiectul meu de studiu le poate oferi tuturor celorlalți o valoare conștând în următoarele: a face să prevaleze drepturile umanității”. Citat de Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, op. cit., p. 97.

² Cf. *Logique*, op. cit., p. 49 (Ak., IX, 46).

Capitolul 3

DESPRE LOGICA LUI HEGEL¹

Fenomenologia spiritului și știința logicii

Cele două mari opere ale lui Hegel, care corespund ideii de „Sistem al științei” (*System der Wissenschaft*) sunt de două ori teologie.

1) *Fenomenologia spiritului* e teologia lui Dumnezeu „la noi acasă” (*bei uns*), altfel spus a omului în care sălășluiește Dumnezeu.

2) *Știința logicii* este teologia lui Dumnezeu „la el acasă”, adică „înainte de a fi fost creată natura și spiritele finite”², deci teologia lui Dumnezeu fără om.

Există totuși între aceste două teologii o relație profundă, semnalată în treacăt, așa cum se întâmplă întotdeauna când filosofi spun ceva esențial, la sfârșitul *Fenomenologiei*, unde acel „la noi” din introducere se transformă brusc într-un „nu fără noi” (*nicht ohne uns*). Fără noi, Dumnezeu nu poate fi Dumnezeu. El nu poate fi Dumnezeu decât încetând să existe ca atare. Hegel afirmase deja acest lucru înainte de *Fenomenologie*, la sfârșitul lui *Glauben und Wissen* : „*Gott selbst ist tot*”³. Astfel, adevărata problemă a filosofiei este „Vinerea sfântă speculativă care a fost odinioară istorică”⁴.

Cu toate acestea, în *Logica*, Hegel ridică filosofia până la solitudinea divină în afara căreia, și numai acolo, Dumnezeu devine pe deplin el însuși prin „calvarul Spiritului Absolut”⁵. Nimic nu este mai demn de Dumnezeu decât calvarul, căruia Hegel îi dă un alt nume, mai anodin în aparență : istorie.

¹ Curs ținut în anul școlar 1966-1967 la clasa Întâi Superioară a liceului Condorcet.

² *Știința logicii*, trad. rom., p. 32.

³ *For et Savoir*, Paris. Vrin, 1988, p. 206.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Fenomenologia spiritului*, trad. rom., p. 465.

Adevăr, substanță și subiect

§ 17 din Prefața la *Fenomenologie* (denumire incorectă, întrucât această prefață este în realitate prefața la „Sistemul științei“, a cărei primă parte e *Fenomenologia*, așa cum se poate vedea clar în fraza următoare) începe astfel: „În concepția mea, care se va justifica numai prin expunerea sistemului însuși, totul revine la a înțelege și a exprima adevărul nu ca *substanță*, dar tot atât ca *subiect*“¹.

Aici își fac apariția trei cuvinte misterioase: adevăr, *substanță* și *subiect*, doar două dintre ele fiind scrise în cursive. Uimitor este faptul că la prima vedere *substanță* și *subiect* sunt perfect sinonime, ambele fiind transcrierea cuvântului grecesc *ὑποκειμενον*: subiacentul – nu în sensul în care ceva s-ar afla sub altceva, ca atunci când spunem hipogeu sau ipotenuză sau *hypokhâgne*², ci în sensul în care un lucru se află deja într-un anumit loc cu condiția ca un alt lucru să fie de asemenea acolo.

Contrar unei tradiții ce merge din Evul Mediu până la Leibniz, Hegel opune formal *substanță* și *subiect*. Ce înseamnă de fapt această opoziție? Ea nu va fi evidentă, spune el, decât după prezentarea completă a Sistemului însuși. Totuși, § 18 din aceeași prefață începe cu locuțiunea „*Die lebendige Substanz*“, „substanța vie“. Astfel, știm dinainte deja că subiectul poate fi substanța, dar concepută ca substanță vie (subiect = substanță vie). Și vom avea: „[...] a înțelege și a exprima adevărul nu doar ca substanță, ci tot atât și mai mult chiar, ca substanță vie“, adică viață. Exact în același sens, Nietzsche va spune că viața este „esența cea mai intimă a ființei“.

Într-adevăr, în alte pasaje din aceeași prefață și în alte texte, Hegel opune adesea „rigidității“ substanței, care constituie fondul filosofiei lui Spinoza, de exemplu, „fluiditatea“ (*Flüssigkeit*) a tot ce este viață. E vorba așadar de a înțelege și a exprima adevărul nu statistic, adică fixitatea și paralizia substanței, ci după „devenirea“ vieții și în „ritmul imanent“ al acestei deveniri.

Ritm? Cuvântul apare atât în prefața ce precede *Fenomenologia* (prefață la *Sistem*), cât și în prima introducere la *Logica*. În primul

¹ Ibid., p. 17.

² *Hypokhâgne* = studii superioare în vederea admiterii la Școala Normală Superioară din Paris, deci tocmai „clasele speciale“ la care se țin aceste prelegeri ale autorului (nota trad.)

text, Hegel vorbește despre „ceea ce se găsește în ritm, între metru și accente”¹. Se spune de pildă despre un vers că este un hexametru. Aceasta înseamnă că el este format din șase picioare, dactili sau spondei, ultimul picior putând fi spondeu sau troheu. Dar accentul? La ce se gândește exact Hegel? În accentuare, vocea stăruie asupra unei anumite silabe, fie ea, după metru, lungă sau scurtă. În felul acesta, atenția se îndreaptă spre sensul lucrului. Gândindu-se poate la Hegel, Heidegger arată că e posibil ca enunțul leibnizian al principiului rațiunii să fie accentuat în două moduri : *nihil est sine ratione*, sau : *nihil est sine ratione*². Aici ritmul e cel ce se schimbă datorită accentuării. Heidegger ne va mai învăța să accentuăm cuvântul *Zusammengehören* fie ca *Zusammen-gehören*, fie ca *Zusammen-gehören* (cf. *Principiul identității*)³. Prin aceasta se modifică însuși sensul unui cuvânt sau al unei locuțiuni. Metrul singur nu poate face ritmul. Ritmul are nevoie și de accent, care aduce, într-un fel sau altul, sensul în frază.

Cuvântul „ritm” vine de la verbul grec *πέω*, care exprimă „curgerea fluviului”, această curgere nefiind o simplă trecere, ci ea dobândind sens numai prin legătura tainică dintre fluviu și izvorul său. Pe tot parcursul curgerii fluviului, a cărei „metrică” poate varia după repetarea mai mult sau mai puțin regulată a unor accidente (apariția în cale a unei stânci, apoi a alteia, denivelări succesive etc.) ritmul este prezența inepuizabilă a izvorului tainic în care se află, pe tot parcursul său, fluviul. Nimic nu are ritm altfel decât în raport cu propria sa obârșie. Platon nu văzuse în Heraclit decât curgerea lucrurilor. El nu văzuse raportul cu obârșia, adică ritmul. În viziunea sa, vorbirea lui Heraclit era deci lipsită de ritm, aritmetică. Aristotel va spune despre Platon, în *Politica* : „El a confundat întotdeauna armonia și unisonul, ritmul și pasul cadentat”⁴. Ceea ce nu înseamnă că Aristotel a fost mai receptiv decât Platon la ritmul lui Heraclit.

Prin urmare, proiectul hegelian poate fi formulat astfel : „[...] a înțelege și a exprima adevărul conform ritmului ce îi este propriu”.

¹ *Fenomenologia spiritului*, trad. rom., p. 43.

² *Le Principe de Raison*, trad. fr. de A. Preau, Paris, Gallimard, „Tel”, 1992, p. 111.

³ *Principiul identității*, trad. rom., p. 12.

⁴ Cartea II, 5, 1263b 34-35.

Finitul și infinitul

Adevărul? § 20 din marea Prefață începe astfel : „Adevărul este întregul“. Dar întregul? El este, spunea Kant în *Disertația din 1770*, „*id quod non potest esse pars alterius*“¹ „ceea ce nu poate fi parte a unui lucru“, ci, dimpotrivă, tot restul face parte din el. Un alt nume dat de Hegel adevărului ca întreg va fi *infini*t. Gândirea greacă e aici răsturnată. În viziunea grecilor există o contradicție între totalitate și infinitate, deoarece pentru ei „infinitul nu este lucrul față de care nu există altul mai mare, ci lucrul față de care nu există lucru în afară“ (Aristotel²). Cum poate fi deci conceput infinitul ca adevăr-întreg? După cum spune Hegel, însăși profunzimea idealismului constă în a fi subordonat, contrar anticilor, finitul infinitului. În „A treia meditație“, Descartes spunea : „percepția infinitului este, întrucâtva, anterioară în mine celei a finitului, cu alte cuvinte percepția lui Dumnezeu e anterioară celei de mine“³. Făcându-se eco

lui Descartes, Hegel va spune la rândul său : „La numele infinitului se face lumină în suflet și în spirit, deoarece spiritul este în infinit nu numai abstract la sine, ci se înalță la sine însuși, la lumina gândirii sale, a universalității și a libertății sale“⁴. Dar cum poate fi gândită splendoarea unui astfel de răsărit de soare? Filosofia tradițională nu își reprezenta raportul dintre infinit și finit decât ca o dualitate bilaterală unde fiecare ar fi doar „unul din doi“, infinitul fiind juxta

¹ *Dissertation de 1770*, secțiunea III, 15, trad. fr. de P. Mony, Paris. Vrin, 1967, p. 72 (Ak., II, 405).

² *Fizica*, III, 6, 206b 34.

³ Trad. rom., p. 268.

⁴ *Știința logică*, trad. rom., p. 120.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 120 și 127.

O altă tentativă de a gândi infinitul este de a ni-l reprezenta nu separat de finit, ci raportat la finit și ca progresie în linia dreaptă ce depășește succesiv orice limită. Numai că infinitul astfel reprezentat, cel a cărui formulă o enunțăm spunând : „și așa mai departe, la infinit“¹, nu este încă decât „plictiseala repetiției“², altfel spus „infinitatea proastă“ ce depășește limita doar pentru a o face să reapară neîncetat. „Avem aici o depășire abstractă care rămâne incompletă, întrucât această depășire nu mai e depășită.“³ Prin urmare, dacă infinitul nu este „ceva“ care, din acel dincolo al său unde se află, produce finitul în exterior și alături de el, atunci el nu este nici trecerea neîncetată dincolo de o limită mereu renăscută.

Mai există însă și un al treilea mod de a ne reprezenta infinitul, și anume acela căruia nu-i corespunde imaginea unei drepte ce s-ar prelungi ea însăși la infinit, ci imaginea unui cerc care se întoarce la sine până la propriul său început, dar nu pentru a reveni la punctul de plecare, ci pentru a porni din nou, și cu atât mai bine, într-un alt cerc care îl înglobează pe primul. Specificul unui astfel de fenomen e de a continua „așa mai departe, la infinit“, dar în așa fel încât fiecare etapă, reluând în ea etapa precedentă, s-o facă să apară ca un *nu încă* a ceva ce nu este el însuși decât un *nu încă* a altceva ce îl conține la rândul său depășindu-l, astfel încât această înaintare să nu lase nimic în urma sa (*hinter sich*) ci, dimpotrivă, să adune fără încetare totul în mersul său, spre deosebire de linia dreaptă care, fugind la infinit, lasă totul în urma ei pe măsură ce se îndepărtează. Astfel, înaintarea pas cu pas nu este „uniformitate care se repetă“⁴, ci îmbogățire a totului până la regăsirea de sine, pornind de la o sărăcie inițială care apare de acum înainte ca o reducere extremă a unei bogății pe deplin săvârșite. De data aceasta, infinitul este locul unde un α și un β își răspund. Infinitul nu mai e fugă la infinit, ci este infinitul însuși întors dintr-o astfel de fugă pentru a se constitui în mod dialectic ca mișcare până la sine.

Aceasta este reprezentarea hegeliană a *infinitului*, adică a *totului*, altfel spus a *adevărului* sau, altfel spus încă o dată, a *substanței* ca *subiect*. Substanța ca subiect este cerc sau mai degrabă *cerc al*

¹ *Ibid.*, p. 124 și 125.

² *Ibid.*, p. 217.

³ *Ibid.*, p. 125.

⁴ *Ibid.*

cercurilor, fiecare dintre acestea fiind *suprimarea* sau *negarea* celui ce îl precede pentru că, într-un anume sens, îl absoarbe în el. Dar această negare nu e pur și simplu distrugere. Ea este *conservare* a celui ceva pe care îl deposează de prioritatea sa, dar această conservare transpune totul la un nivel superior celui unde, drept urmare a acestei priorități acum depășite, el ocupă tot locul. Distrugerea-conservare este, așadar, *sublimare*. Astfel, în creșterea plantelor, deși germenul dispare ca sămânță la apariția florii, nimic nu se pierde din puterea germinativă, din moment ce înflorirea va fi la rândul ei „informată” de fruct întrucât ea nu constituie decât o „falsă ființă” a plantei, iar din fruct va renaște sămânța din care o altă plantă va crește, va înflori, va da rod¹. Diferența constă aici în faptul că ciclul naturii „*nur auf sich zurückgehend*”, „se mulțumește să se întoarcă la punctul său de plecare”. El nu este încă decât o imagine ce se produce la limita a ceea ce, în ființă, este *jocul* (*Spiel*) însuși care nu poate fi epuizat printr-un exemplu (*Beispiel*) căci, departe de a fi copia fidelă a ceva, tot restul nu este, în cele din urmă, decât o imagine a sa. Dacă mișcarea circulară a vegetației nu e decât o eternă reîntoarcere a identității, cercul cercurilor care reprezintă, cum ar spune Nietzsche, „esența cea mai intimă a ființei” este de fiecare dată un cerc „a cărui împlinire este în același timp trecerea la un alt cerc”. El este un cerc al cărui centru, atunci când cercul s-a închis, se mută la periferie pentru a deveni centrul unui nou cerc care va fi tangent cu primul.

Noțiunea de *Aufhebung*

Toate cele expuse mai sus sunt desemnate în limba germană printr-un singur cuvânt: *aufhebung*. E un cuvânt din limba cea mai curentă, dar căruia Hegel îi va făuri un destin magistral, cam tot așa cum Platon a luat din limba curentă cuvântul *οὐσία* spre a face din el numele cel mai adecvat al ființei, sau așa cum Aristotel dă un sens cu adevărat filosofic cuvântului *κατηγορία* care, până la el, însemna doar acuzație, ca în a patra evanghelie: *Τίνα κατηγορίαν φέρετε τοῦ ἀνθρώπου τούτου* = „Ce pâră aduceți împotriva omului acestuia?” Astfel s-a adresat Pilat celor ce l-au adus pe Iisus înaintea sa².

¹ *Fenomenologia spiritului*, trad. rom., p. 10.

² *Evanghelia după Ioan*, 18, 29.

Hegel compară *Aufheben* cu latinescul *tollere*. El are, ca și *tollere*, un dublu înțeles, negativ și pozitiv. Negativ vorbind, *tollere* înseamnă a scoate sau a suprima, dar în sens pozitiv înseamnă și a ridica. De unde jocul de cuvinte al lui Cicero : *tollendum esse Octavium*. Aceasta înseamnă că trebuie ca Octavius să fie în același timp suprimat și să i se dea puterea. Ca și *tollere*, *Aufheben* are un dublu înțeles, negativ și pozitiv, însă pozitivul lui *aufheben*, dedublându-se el însuși, merge mai departe decât pozitivul lui *tollere* care, spune Hegel, „geht nur bis zum Emporheben“¹, „merge numai până la a ridica“. Acest dublu sens implică la rândul său un al treilea, indicat de Heidegger în discursul său asupra lui Hegel (1958) : „*Aufheben* înseamnă mai întâi a ridica de jos ceea ce e împrăștiat. Acest gen de *auf eben* rămâne însă exterior, atâta timp cât nu se precizează el însuși ca un *aufheben* însemnând : a conserva. Dar acest al doilea *auf eben* nu dobândește la rândul său vigoare și durată decât dacă provine dintr-un *auf eben* și mai original, al cărui sens este : elevație, transfigurare, promovare la mai multă noblete – prin urmare : metamorfoză“².

În ceea ce privește primul sens indicat aici, Hegel îl presupune mai mult decât îl tematizează. S-ar putea totuși ca acesta să fie sensul dat de Kant verbului *auf eben* în celebrul pasaj din prefața la ediția a doua a *Criticii rațiunii pure* : „A trebuit deci, spune Kant, să suprim [*aufheben*] știința pentru a face loc credinței“³. Traducerea lui *aufheben* prin a suprima reprezintă, după părerea lui Heidegger, un contrasens perfect. *Aufheben* nu are nicidecum aici sensul negativ de a suprima sau de a aboli, ci pur și simplu sensul pozitiv de a aduna ceea ce a împrăștiat pentru a-l avea în vedere cu claritate. Descartes pretindea a ști că Dumnezeu există, cu o certitudine cel puțin egală cu aceea a egalității sumei unghiurilor unui triunghi cu două unghiuri drepte. A gândi astfel însemna, credea Kant, a lăsa știința să zacă împrăștiată acolo unde nu avea ce face, în loc de a o aduna ca știință pentru a ne interoga asupra importanței posibile și asupra limitelor sale. În aceasta va consta demersul *Criticii rațiunii pure*. Kant nu suprimă știința. El o ia la modul tematic, ca obiect esențial al analizei sale critice. Dar când Hegel spune *auf eben*, el merge mai departe decât Kant, căci înțelege prin acest cuvânt unitatea dintre un sens negativ (a suprima) și un sens de trei ori pozitiv, conform căruia

¹ *Știința logicii*, trad. rom., p. 89.

² *Questions III și IV*, Paris, Gallimard, „Tel“, 1990, p. 50.

³ *Critica rațiunii pure*, „Prefața ediției a doua“, trad. rom., p. 31.

prima negație este la rândul său negată întrucât obiectul ei, departe de a fi abandonat distrugerii, e dimpotrivă luat spre a fi conservat la un nivel mai înalt. De unde interpretarea pe care o dă lui *Aufhebung* ca „negare a negației“. El mai numește această negare a negației *Vermittlung*, altfel spus : *mediație*.

Acesta e triplul sens al adevăratei infinități care suprimă neîncetat ceea ce există și totodată îl conservă, dar la un nivel superior. Astfel, Marx va spune, ca un ecou la cele spuse de Hegel : „Aproprierea colectivă a mijloacelor de producție nu suprimă proprietatea privată decât pentru a restabili la un nivel superior și, ca să spunem așa, transfigurând-o, proprietatea individuală a cărei negație sfârșise prin a fi proprietatea privată“¹. Aproprierea colectivă este așadar „negarea negației“ care a fost, istoric vorbind, proprietatea privată. Reluând această negare a negației, Hegel a caracterizat-o în ultimul capitol al *Logicii* drept „lărgire“² (*Erweiterung*). Într-adevăr, cercul nu se întoarce la sine pentru a coincide din nou cu el însuși, ci pentru a se lărgi. De ce? Deoarece cercul trasat mai întâi nu este o figură veșnică, ci o aventură în care izbucnește un prim conflict între ceea ce el este și ceea ce el lasă în afara lui. Această aventură a rațiunii e numită de Hegel *dialectică*. Iar dialectica astfel înțeleasă constituie secretul logicii hegeliene.

Logica lui Hegel

Dar cu ce să începem? se întreabă Hegel. Cu Dumnezeu? Acesta are, desigur, „dreptul incontestabil să fie făcut începutul prin el“³. Novalis spusese deja : „A începe în filosofia științelor cu simpla materie este la fel de unilateral, antinomic, necritic ca a începe cu simpla mișcare. A începe cu omul înseamnă deja a da dovadă de mai mult simț critic. A începe cu omul ideal, adică cu geniul, înseamnă a da dovadă de și mai multă critică. Dar a începe cu Dumnezeu, iată culmea criticii“⁴. La Hegel, acest maximum devine un minimum. Căci filosofia este „lumea de-a-ndoaselea“⁵. De aceea, din punct de vedere filosofic, vom termina

¹ *Capitalul*, cartea I, secțiunea 8, cap. XXXII.

² *Știința logicii*, trad. rom., p. 842.

³ *Ibid.*, p. 60.

⁴ *Fragments*, I. Heidelberg, Lambert Schneider, 1957, p.46 ; cf. *L'Encyclopédie*, Paris, Ed. de Minuit, 1966, p.68 pt. trad. lui M de Gandillac.

⁵ *De l'essence de la critique philosophique*, Paris. Vrin, 1972, p. 95.

cu Dumnezeu mai degrabă decât vom începe cu el. Deși, ca împărăție a esențialităților simple, *Logica* este de la un capăt la altul „teologie și slujire a divinității“, ea nu începe „cu Dumnezeu“ mai mult decât *Fenomenologia* care începe cu „acesta pur“. La fel, *Filosofia naturii* începe nu cu viața, ci cu „mecanismul pur“, iar *Doctrina dreptului*, cu „dreptul abstract“. „*Das sein des Anfangs ist bestimmslos*“¹, „ființa începutului e lipsită de determinații“!

“Logica ființei”

FIINȚA

Deci, dacă atunci când spun : Dumnezeu, îmi acord din start mult mai mult decât se cuvine, atunci când spun, dimpotrivă : ființă, e evident că trasez primul din cercurile posibile, din moment ce dedesubtul acestui minimum nu se mai află „nimic“. Dar tocmai nimicul pe care în primul caz l-am exclus, își ridică deîndată capul și revendică cercul ființei, susținând că și acesta este al său. De ce? Deoarece conceptele de ființă și de nimic sunt la fel de nedeterminate, atât unul cât și celălalt. Ele au, așadar, exact același drept de a umple același cerc. De unde conflictul nu exterior, ci immanent, între cele două indiscernabile. În acest conflict ele se pun reciproc pe fugă, în sensul în care, spune sfântul Bonaventura, „[...] *quia ipsum esse purissimum non occurit nisi in plane fuga non esse, sicut nihil in plane fuga esse*“² = „[...] pentru că ființa însăși nu intervine din înaltul purității sale nicăieri altundeva decât în fuga totală a neantului, la fel ca nimicul în fuga totală a ființei“. Bătălia ar continua fără încetare dacă reluarea circulară a primei traiectorii n-ar fi capabilă să facă să urce chestiunea cu un grad, prin descoperirea unui concept unde este loc atât pentru ființă, cât și pentru neant, nu în „dezlănțuirea bahică“ a conflictului, ci în „odihna transparentă și simplă“³ care este apariția unui prim adevăr. Acesta e conceptul *devenirii*, care nu suprimă conflictul primar al ființei și al neantului decât conservându-le la fel de bine pe amândouă, dar la un nivel mai înalt. De unde, spusele lui Hegel : „În sfera ființei se ivește în fața ființei ca *ființă nemijlocită*

¹ Știința logicii, trad. rom., p. 140.

² Cf. Etienne Gilson. *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1943, p. 149, nota 2.

³ *Fenomenologia spiritului*, Prefață, § 47, trad. rom., p. 34.

neființa, și ea tot ca nemijlocită, iar adevărul lor e devenirea"¹. Mai târziu, Iain va adăuga : „Dacă ați înțeles, citind fragmentul acesta atât de simplu, că o ușă tocmai s-a închis în urma voastră, sunteți deja puțin hegelieni”².

Aici este locul unde intervine prima critică făcută de Hegel criticii kantiene a argumentului ontologic. Hegel revine asupra sa în repetate rânduri. „E de asemenea cunoscut faptul că ideea cea mai sublimă a lui Descartes, după care Dumnezeu este ceea ce include în conceptul său ființa sa, după ce fusese coborâtă la forma proastă a silogismului formal, a fost în sfârșit supusă criticii rațiunii și ideii că existența nu se lasă scoasă din concept.”³ Într-adevăr, Kant își închipuie în mod naiv că a afirma existența lui Dumnezeu înseamnă a spune mult prea mult. Pentru Hegel, dimpotrivă, înseamnă a nu se spune nimic despre Dumnezeu și în cel mai rău caz, a nu spune chiar nimic, întrucât ființa și neantul sunt în cele din urmă totuna.

După trecerea de la ființa-neant la devenire, calea spre alte două treceri este deîndată deschisă : de la devenire la calitate, iar apoi de la calitate de cantitate. Va fi atunci sfârșitul „Logicii ființei”, prima parte a *Logicii*, care mai are încă două părți : „Logica esenței” și „Logica conceptului”.

CALITATEA

Devenirea nu e încă cel mai înalt adevăr al ființei și al neantului, căci acestea se află încă în stare sălbatică, adică de *aparitie* și *disparitie* sau, mai degrabă, de „aparitie ce dispare ea însăși”. Devenirea, care ne-a ajutat totuși să ieșim din contradicția primară a ființei și a neantului, nu este încă decât o „neliniște fără oprire”⁴ (*haltungslose Unruhe*), deci o poziție inacceptabilă pentru gândire. Insuși „adâncul Heraclit”⁵ („Nu este nici o propoziție...”) mersese mai departe atunci când gândise devenirea nu ca dezvoltare perpetuă, ci ca identitate a *calităților* opuse, fiecare dintre acestea fiind absență a celeilalte, pe care o neagă plasându-se în „ființa determinată” (*Dasein*) a sa. De unde : „Ca unul și același lucru coexistă în noi viața și moartea, veghea și somnul,

¹ *Știința logicii*, trad. rom., p. 382.

² „Hegel” în *Les Passions de la Sagesse*, Paris, Gallimard, 1960, p. 1002.

³ *Știința logicii*, trad. rom., p. 706.

⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁵ *Ibid.*, p. 65.

tinerețea și bătrânețea; ultimele preschimbându-se, devin primele, iar primele, la rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele¹. Sau : „Ce este rece se încălzește, ce este cald se răcește, ce este umed se usucă, ce este uscat se umezește“². Aici, spune Hegel, calitățile, în raportul lor negativ cu niște calități contrare, nu mai sunt „neant în general“, ci „neantul a ceva determinat al unui conținut. În consecință, ele sunt neanturi determinate, neanturi cu conținut, dacă putem spune așa“³. La fel cum devenirea fusese soluția conflictului insuportabil dintre ființă și neant, ceea ce e insuportabil în devenirea însăși este „așezat“, spune Hegel, prin apariția ființei determinate (*Dasein*) a cărei esență constă în a prezenta o anumită calitate. Deci, dacă devenirea este un cerc care înglobează și depășește cercul primar a cărui posesie exclusivă era revendicată în același timp de ființă și de neant, cercul revine la rândul său asupra lui însuși, nu pentru a reedita pur și simplu ceea ce a fost, ci pentru a relua, încercuindu-l, acel ceva pe care îl conținea deja, și anume unitatea în devenirea ființei și a neantului. Aceasta este, ca un cerc al cercurilor, mișcarea dialectică unde „ființa determinată este prima negare a negației“⁴.

Astfel, ființa determinată și calitatea al cărei purtător este, sunt întotdeauna ființa și neantul, dar la un nivel superior celui al devenirii, această exaltare fiind la rândul său stimulată de conflictul dintre devenirea însăși și ceea ce era esențialmente insuportabil în ea. Dacă, ar putea spune Alain, ați înțeles din acest pasaj atât de simplu că o a doua ușă s-a închis în urma voastră, iată-vă prin aceasta puțin mai hegelieni. Dar la bază se află mereu ființa și neantul : „nu există nicăieri în cer sau pe pământ ceva ce nu le-ar conține în sine pe ambele : și ființa, și neantul“⁵. Doar că, la nivelul calității, ființa și neantul apar ca raport între *determinare* și *negare*. Ca un ecou la cele spuse cu privire la identitatea ființei și a neantului, Hegel poate relua o propoziție a lui Spinoza : „*Omnis determinatio est negatio*“⁶. Nimic determinat nu poate apărea altfel decât ca negație a tot ce el nu este și referitor la această negație, ea însăși determinată. La acest nivel, nu mai e vorba de duelul nemijlocit și sălbatic dintre ființă și neant. L-am lăsat în urma noastră, căci el este de acum înainte *medial* sau, mai spune

¹ *Fragmente*, B 88.

² *Ibid.*, B 126.

³ *Știința logicii*, trad. rom., p. 84.

⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁶ *Ibid.*, p. 95.

Hegel, *așezat*, fără a fi însă vreodată *neutralizat* : „Negația negației nu este o neutralizare“¹. Ca mediat și așezat, el s-a încărcat cu un sens pe care nu-l avusese la început : „Ființa determinată corespunde ființei sferei anterioare; totuși, ființa este nedeterminatul, de aceea nu descoperim în ea determinatii. Ființa determinată este însă o ființă concretă, determinată; de aceea, în ea apar de îndată mai multe determinatii, mai multe relații diferite ale momentelor ei“². Să nu exagerăm totuși bogăția propriu-zis calitativă a ființei determinate. Ea rămâne încă prea nemijlocită, adică foarte aproape de nedeterminarea inițială. Studiul calității, și chiar cel al cantității aparțin încă primei părți a Logicii, cea al cărei titlu este „Logica ființei“.

CANTITATEA

Trecerea la cantitate se amorsează în reîntoarcerea la sine a cercului calității. Cantitatea lasă „în urma ei“ calitatea, ca pe o determinare încă nemijlocită. Pentru simțul comun, calitate și cantitate sunt două determinatii independente, pe care se mărginește să le juxtapună. Dar, în realitate, ele au ceva în comun, și anume *delimitarea* sau *precizia*. La nivelul calității, precizia se fixează totuși într-o natură determinată, în afara căreia începe imediat domeniul celuilalt. Alterația calitativă este cea prin care se poate trece de la verde la roșu sau de la uscat la umed. Dar se poate întâmpla de asemenea ca precizia să devină indiferentă față de ceea ce ea precizează. De pildă : „în cazul când înțelegem prin limită limita cantitativă, când, de exemplu, un câmp își schimbă această limită a sa, el rămâne tot câmp ca mai înainte, [nu devine] luncă, pădure etc.“³. El devine doar mai mare sau mai mic. Aici limita nu este interesată de ceea ce ea delimitează, devenind „indiferentă față de știință“⁴. Acesta e domeniul *cantității*. Hegel spune adesea că precizia cantitativă este o limită „care nu este în ea însăși o limită“⁵. Ea rămâne într-adevăr oscilantă față de obiectul în cauză, determinându-l deopotrivă dincoace și dincolo de aceea ce el rămâne fără a-și schimba natura.

Problema constă aici în a ști care este raportul esențial între aceste două moduri de determinare : calitate și cantitate. În *Critica*

¹ *Enciclopedia științelor filosofice*. Partea întâi, *Logica*, § 95, trad. rom. p. 189

² *Știința logicii*, trad. rom., p. 92.

³ *Ibid.*, p. 172.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 353.

rațiunii pure, Kant pune întotdeauna cantitatea înaintea calității, așa cum va face mai târziu Hamelin atunci când, după Hegel, va avea ideea să adapteze *à la française* *Logica* lui Hegel. Hegel spune, dimpotrivă: „Calitatea, ca mod determinat nemijlocit, este prima determinație și cu ea trebuie făcut începutul”¹. Cantitatea este, așadar, cea care lasă „în urma sa” calitatea, și nu invers, tot așa cum calitatea, în stabilitatea sa relativă, lasă „în urma ei” devenirea, care lăsase „în urma ei” conflictul mai nemijlocit al ființei și neantului. Toate acestea sunt vizibile în istorie – căci istoria urmează în felul său necesitatea internă a dezvoltării logice, adică dialectice, a Ideii² – în faptul că atomismul, care este primul triumf al cantității în explicarea naturii, este posterior atribuirii calității. Filosoful cantității, în speță Democrit, era într-adevăr, spune Diogene Laertios, cu un an mai tânăr decât Socrate și a mai trăit cel puțin douăzeci de ani după el³. Filosofia sa continuă în mod evident să ilustreze conflictul primar dintre ființă, pe care o numește *τὸ πέν* (= ceva) și neant, *τὸ μὴ πέν* a căror identitate o enunță totuși în felul său, spunând: *Ἡ μάλλον τὸ πέν τὸ μὴ πέν εἶναι*⁴ – „Ceva nu există mai mult decât nimicul”. Pentru Democrit, nimicul este *vidul*, iar ceva – *atomul*. Numai că atomul însuși, spune Hegel, nu era decât „de mai multe ori Unu”, identic la rândul său cu oricare dintre ceilalți. Este ca și cum Unul lui Parmenide s-ar fi dispersat în vid în mai mulți Unu identici între ei, fiecare respingându-i pe ceilalți, însă fără a înceta totuși să se raporteze la ei, astfel încât „exclusivul stă încă legat cu ceea ce e exclus de el”⁵. Raportul fiecărui unu cu fiecare dintre ceilalți mulți Unu este deci „atracția inerentă repulsiei înseși”. Ne aflăm aici dincolo de calitate, aceasta cunoscând bine raportul dintre unul și altul, dar un altul care nu este identic cu sine și pe care nu îl respinge decât atrăgându-l. Astfel, „determinația calitativă”, care în Unu și-a atins determinarea-în-și-prin-sine, a trecut prin aceasta în determinația ca depășită [*aufgehoben* = abrogată, suprimată, dar și păstrată], adică în ființa ca fiind cantitate”⁶.

¹ *Ibid.*, p. 61.

² Hegel, *Geschichte der Philosophie. Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1959, t. XVII, p. 384; cf. și *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. de P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, t. I., p. 187.

³ Cf. John Burnet, *L'Auvre de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919, p. 2, notă.

⁴ Fragment B 156. Cf. de asemenea *Les Présocratiques*, ed. J. -P. Dumont, Paris, Gallimard, „Bibl. de la Pléiade”, 1988, p. 885.

⁵ *Știința logicii*, trad. rom., p. 159.

⁶ *Enciclopedia. Logica*, § 98, trad. rom., p. 192.

Cu această examinare a cantității și a tuturor conceptelor legate de ea, în special cel al măsurii, se încheie „Logica ființei”, care este prima parte a *Logicii* lui Hegel.

“Logica ființei” și *Critica rațiunii pure*
(axiomele intuiției și anticipațiile percepției)

Ceea ce nu e imediat evident în tot ce precedă este faptul că Hegel nu încetează să se refere, fără a avea măcar nevoie s-o spună, la o carte pe care o știe practic pe dinafară și a cărei esență e prezentată chiar sub titlul de „Logica”, și anume *Critica rațiunii pure* a lui Kant. Logica lui Hegel este, de la un capăt la altul, versiunea hegeliană a *Criticii rațiunii pure*. La ce se referă în particular întreaga „Logică a ființei” în dezvoltările sale asupra calității, apoi asupra cantității? La ceea ce Kant numește, în „Analitica principiilor” principiile unei sinteze „matematice” în fenomen, pe care le opune principiilor sintezei numite de el „dinamică”, expuse dimpotrivă, în „Logica esenței”.

Principiile sintezei matematice, pe care Kant o mai numește sinteză a omogenului, sunt : 1) axiomele intuiției; 2) anticipațiile percepției; primele tratează despre cantitatea extensivă, considerată drept condiție a priori a fenomenului, celelalte despre calitatea tratată la rândul ei drept cantitate intensivă (*mathesis intensorum*, în opoziție cu *mathesis extensorum*). După cum am văzut, Hegel răstoarnă ordinea kantiană : calitatea e cea care ocupă primul loc și nu, ca la Kant, cantitatea.

Ce este *Critica rațiunii pure*?

Dar, la un mod mai general, ce este *Critica rațiunii pure*? Propriu oricărei critici este faptul de a așeza distincții acolo unde gândirea necritică, adică naivă, ia lucrurile într-un mod mult mai global. Însă, la Kant,, cuvântul „critică” are dublul sens de *delimitare* și de *reducție*.

1) *Delimitare* : cea a singurului domeniu în interiorul căruia cunoașterea umană poate stabili propoziții ce pot fi apodictic adevărate, și aceasta în sensul cartezian al certitudinii și nu în sensul scolastic al adecvării. Din acest punct de vedere critica,

spune Kant, stabilește *nihil alterius* sau, cum mai spune el inspirându-se din Bacon, sub semnul căruia se desfășoară *Critica rațiunii pure* – ea începe într-adevăr cu un citat din *Instauratio magna* – „coloanele lui Hercule” ale cunoașterii.

2) *Reducție*. Dar după ce domeniul științei posibile și-a dobândit frontierele, rămân de discriminat (critic) în interiorul acestui domeniu elementele pe care se întemeiază validitatea propozițiilor. „Acest experiment al rațiunii pure are multă asemănare cu cel al chimiștilor, pe care ei îl numesc adesea încercare de *reducție*.”¹ Iar la sfârșitul cărții, Kant spune: „Ceea ce fac chimiștii în separarea materiilor, matematicienii în teoria lor pură despre mărimi, aceasta îi incumbă și mai mult filosofului, pentru ca să poată determina partea pe care o anumită specie de cunoștințe o are în folosirea susceptibilă de rătăcire a intelectului, valoarea ei proprie și influența ei”². Datorită acestei preocupări de „a izola” (de a insulariza) elementele pure ale cunoașterii, *Critica rațiunii pure* se prezintă ca o carte împărțită în două părți:

A) „Teoria elementelor” (aproximativ 600 de pagini);

B) „Teoria metodei” (aproximativ 100 de pagini).

„Teoria elementelor se împarte la rândul ei în două:

1) „Estetica”;

2) „Logica”, aceasta împărțindu-se la rândul ei în două:

a) „Analitica”;

b) „Dialectica”.

Dar și „Analitica” se împarte în două:

a) „Analitica conceptelor”;

β) „Analitica principiilor”.

Jocul platonician al acestor dihotomii arată cât de absurd este să se spună că *Critica rațiunii pure* se împarte în trei părți („Estetica”, „Analitica”, „Dialectica”). În „Teoria elementelor”, „Estetica” corespunde căutării elementelor pure ale cunoașterii ca intuiție. Nu există știință fără intuiția a ceva = prezentare nemijlocită. Dar nu este nemijlocit prezent, „cel puțin pentru noi oamenii”³, decât ceea ce se adresează sensibilității noastre. Pascal susținuse același lucru. Însă, după părerea lui Kant, el ia sensibilitatea în vrac, la fel cum făcuse Descartes cu intelectul. „Logica” dimpotrivă,

¹ *Critica rațiunii pure*, „Prefața ediției a doua”, trad. rom., p. 26, notă.

² *Ibid.*, p. 624.

³ *Ibid.*, p. 65.

corespunde căutării elementelor pure ale cunoașterii, nu ca intuiție, ci ca trans-intuitivă, altfel spus : discursivă. Când spun, de exemplu : A este cauza lui B, nu văd cauzalitatea cauzei. Tocmai de aceea Hume a căutat-o în adâncul obișnuinței. Sărmanul Hume! spune Kant.

Kant numește elementele pure ale cunoașterii discursive concepte sau, mai exact, reluând cuvântul lui Aristotel, *categorii*. Studiul categoriilor constituie obiectul unei Analitici = căutare a elementelor ce trebuie izolate de rest, izolându-le totodată unele de altele. Dar cuvântul „a analiza“ are mai multe sensuri :

- a enumera sau a număra;
- a funda sau a justifica ceea ce a fost numărat;
- a îndrăgumi spre folosirea sa specifică fiecare dintre elementele care nu mai sunt doar enumerate, ci numărate.

1) Analitica definită ca *enumerare* : „Analitica conceptelor“, capitolul I. Pentru a enumera, spune Kant, este necesar un „fir conducător“ fără de care se va ajunge la o rapsodie mai degrabă decât la o listă serială. Bietul Aristotel, spune Kant, cu cele zece categorii ale sale care sunt un amestec de estetică și de logică. Kant crede că va găsi firul conducător în logica formală, cea care, de la Aristotel încoace, nu a mai făcut progrese. De unde apariția bruscă a patru rubrici ce vor triumfa de la un capăt la altul al *Criticii rațiunii pure* : cantitate, calitate, relație, modalitate. Iată-ne aruncați din jocul dihotomiilor în mijlocul cadrilului lăncierilor. Din fericire, fiecare din cele patru rubrici se va împărți în trei. În sfârșit, va spune Hegel, valsul poate începe. Din nefericire, la Kant valsul rămâne tot timpul prizonier în cadrul și în *pas de deux*.

2) Analitica definită ca *deducție* : „Analitica conceptelor“, capitolul II. Deducție = fundare, justificare, legitimare (în sens juridic). Cu ce drept pretind aceste concepte, care sunt numărate în lista completă sub forma $4 \times 3 = 12$, să dirijeze în mod invizibil cunoașterea? *Quia nominor ego*, „pentru că eu mă numesc *ego*“ („*Quia nominor leo*“, spunea Fedru¹) *ego*-ul în discuție fiind, așa cum observase foarte bine Descartes, subiectul verbului *cogito* : *Ich denke*, va spune Kant. Singura greșală a lui Descartes a fost aceea că a transpus *ego cogito* în *res cogitans*. În realitate, spune Kant, *cogitans* nu este o *res*. Numele său cel mai adecvat este : „unitate originar sintetică a apercepției“.

¹ Fabule. I. 5 : „Pentru că eu mă numesc *leu*“.

3) Analitica definită ca îndrumare diferențiată a conceptelor spre folosirea lor legitimă : „Analitica principiilor“. Cuvântul „principiu“ traduce destul de prost cuvântul german *Grundsatz*. Principiu = *quod primum capit*, primul servit, cel ce ocupă primul loc, *Grundsatz* exprimând mai degrabă ceea ce se află la fundamentul a tot ce este *Satz*. Din această cauză, la Hegel, „Logica esenței“ va culmina la nivelul „principiului rațiunii“ – dar în limba germană : *Satz des Grundes* (= propoziția fondului).

Pe ce *Grund*, pe ce fond își pot găsi propozițiile categoriale o utilizare referitoare la obiectele atât de diverse ale cunoașterii umane? Pe fondul sau pe baza „schematizării“. Într-adevăr, conceptele sunt în întregime abstracte. Dimpotrivă, nimic nu este mai concret decât obiectele cunoașterii. Întrebarea devine așadar : cum e posibil să concretizăm, adică să sensibilizăm conceptele fără a le deconceptualiza prin aceasta? Este aici, spune Kant, „o artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii și să-i dezvăluim secretul“¹. Acesta e motivul pentru care, în *Kant și Problema metafizicii*, Heidegger spune că schematismul reprezintă însuși centrul *Criticii rațiunii pure*. Kant îi consacră doar șase sau șapte pagini, pe care le transpune imperturbabil din prima ediție în cea de a doua. Trebuie așadar s-o citim, cum spuneau cei din Marbourg, pornind de la „Analitica principiilor“? Desigur, dar nu așa cum o făcea Cohen, pornind de la anticipațiile percepției. Dimpotrivă, pornind mai degrabă de la schematism, care este intrarea în domeniul folosirii conceptelor ca principii.

A schematiza ceva înseamnă a-l desena, a face să-i corespundă o figură. De exemplu, geometria schematizează conceptul de vector printr-o săgeată a cărei lungime exprimă ceea ce este „scalar“, în timp ce vârful exprimă ceea ce este „orientat“. Dar schematizarea în sens kantian desenează sau își efectuează desenele și traseele nu în spațiu, ci în timp. De ce? Deoarece a face să apară un concept sub forma unei figuri în spațiu nu înseamnă, spune Kant, a-l „schematiza“, ci a-l „construi“. Un singur concept ce lasă construit : cel de cantitate². De exemplu, conceptul de triunghi se lasă construit ca o figură spațială pe care o „prezintă“ în așa fel, încât doar așa să se poată vedea că un triunghi are de asemenea

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 174.

² *Ibid.*, p. 548.

trei laturi. Independent de construire, ne-am aștepta ca triunghiul să aibe șase laturi, din moment ce are trei unghiuri, iar fiecare unghi are două laturi. Dar conceptele, altele decât cel de cantitate, nu se lasă construite. De aceea, Kant va numi *schematizare* prezentarea intuitivă cerută de folosirea lor. Un concept schematizat ne învață *mai puține lucruri* decât un concept construit. De exemplu, putem citi direct în figura triunghiului construit nu numai că el are trei laturi ci și, dacă suntem puțin mai atenți, că suprafața sa e semiprodusul dintre bază și înălțime, că suma unghiurilor sale este egală cu două unghiuri drepte etc. Dimpotrivă, conceptul de cauzalitate, de exemplu, care în calitatea sa de concept exprimă doar dependența unui lucru față de un altul, nu permite nici o lectură directă a efectului în cauză, chiar dacă este schematizat temporar datorită reprezentării unei „succesiuni constante”; pentru a cunoaște efectul, „trebuie să ne uităm în jur, căutând cu privirea un al treilea termen” și anume determinarea *empirică* a efectului căutat. La fel, dacă scriu : $1/2 = 3/x$, văd imediat că $x=6$. Dimpotrivă, știind că soarele este cauza încălzirii pietrei, știu că greutatea trebuie să fie de asemenea cauza unui al patrulea fenomen care depinde de ea, tot așa cum încălzirea pietrei depinde de acțiunea soarelui asupra ei. Dar despre ce e vorba, de fapt? Doar consultarea experienței îmi poate arăta că acest al patrulea termen este căderea corpului greu. Nu știu acest lucru *în mod intuitiv*, posed doar „o regulă pentru a-l căuta în experiență și o caracteristică ce îmi permite să-l descopăr acolo”. Cu alte cuvinte, judecata nu este aici *intuitivă*, ci *discursivă*.

Aceasta e diferența între *construirea* unică a conceptului de cantitate și *schematizarea* celorlalte concepte. Construirea prilejuiește principii *matematice* pentru lectura fenomenului, iar schematizarea, principii pe care Kant nu le mai numește matematice, ci *dinamice*, căci ele ne permit să clarificăm jocul forțelor naturale (cauzalitate). Spre deosebire de principiile matematice, principiile dinamice nu sunt decât niște reguli pentru consultarea experienței. Aceste reguli ne permit să ne formăm o părere despre conținutul fenomenului – Kant spune : despre *existența* sa – și nu doar despre ceea ce este „formal” în el. Într-un anume sens, este vorba de distincția leibniziană între *adevărurile matematice* (cum ar fi $2+2=4$) și *adevărurile existențiale* (cum ar fi : Cezar a trecut Rubiconul). Diferența față de Leibniz constă în aceea că, pentru Kant, atât adevărurile matematice cât și adevărurile existențiale sunt

„sintetice“, în timp ce pentru Leibniz adevărul matematic era, în fondul său, „analitic“. Doar adevărul existențial apărea ca fiind incapabil de analiză (*analyseos incapax*).

Dihotomia principiilor matematice și a principiilor dinamice se lasă dihotomizată la rândul ei, după cum aceste principii se raportează „în parte numai la *intuiție*, în parte la *existența* unui fenomen în genere“¹, ceea ce va permite regăsirea celor patru rubrici fundamentale : cantitate, calitate, relație, modalitate. Ceea ce dă :

Principii matematice	{ a) axiome ale intuiției (cantitatea b) anticipații ale percepției (calitate)
Principii dinamice	{ a) analogii ale experienței (relație) b) postulate ale gândirii empirice în genere (modalitate)

„Aceste denumiri le-am ales cu grijă“, spune Kant². Axiomele și anticipațiile garantează, pentru fenomen, o certitudine *intuitivă*, iar analogiile și postulatele, numai o certitudine *discursivă*. Dar, în toate cazurile, această certitudine se raportează nemijlocit la ceea ce eu știu *deja* despre fenomen, chiar înainte ca acesta să fie determinat ca fiind cutare sau cutare fenomen. Această cunoaștere a unui „deja...[chiar înainte ca...]“ este *a priori*-ul în sens kantian. În fața oricărui obiect = x, spune Kant, dacă acest obiect este un fenomen, atunci :

1) eu sunt dinainte sigur, în mod *matematic* :

a) că există o mărime *extensivă* în spațiu și în timp;

b) că există, din punct de vedere al calității pe care o prezintă, o mărime *intensivă*, în sensul în care „eu voi putea compune, de exemplu, gradul senzațiilor luminii soarelui din cam 200.000 de ori lumina Lunii“³.

2) și eu știu dinainte, dar de data aceasta nu în mod matematic, ci *dinamic* :

a) că el este *accidentalul* unei *substanțe*, *efectul* unei *cauze* și că se află într-o stare de *acțiune reciprocă* cu anumite alte fenomene;

b) că el e susceptibil de a fi determinat fie ca *posibil*, fie ca *efectiv*, fie ca *necesar*, altfel spus, că el apare după modul lui a putea fi, al lui a fi sau al necesității de a fi.

¹ *Ibid.*, p. 188.

² *Ibid.*, p. 189.

³ *Ibid.*, p. 201.

O astfel de certitudine *a priori*, fie ea matematică sau dinamică, altfel spus intuitivă sau discursivă, este totuși, în toate cazurile, nu doar analitică, ci și *synthetică*, adică constitutivă a fenomenului pe care îl adună (sin-teză) în el însuși la obârșie, departe de a-l primi de-a gata de la o natură presupusă a fi binevoitoare (empirismul) sau de la un *deus ex machina* (ineismul). Desigur că eu pot analiza ulterior ceea ce a fost adunat în acest fel de obârșie. Dar dacă o astfel de analiză e posibilă, acest lucru se datorează doar faptului că există mai întâi sinteză. Altfel, ar fi un „talmeș-balmeș“ : „unitatea analitică a apercepției nu este posibilă decât sub supoziția vreunei unități sintetice“¹.

AXIOMELE INTUIȚIEI ȘI ANTICIPAȚIILE PERCEPȚIEI

Este clar că, în analiza hegeliană, „Logica ființei“, cu dublul său studiu al calității și al cantității, corespunde, exceptând inversarea ordinii noțiunilor, analizei kantiene a principiilor specifice *matematice* ale experienței. Cu „Logica ființei“, spune Hegel, nu ieșim nicidecum din *imediat*. Cu cantitatea, spunea Kant, ne aflăm deja în *a priori*, dar nu ieșim încă din omogen. Iar dacă, o dată cu prezentarea sensibilă a unei calități cum ar fi culoarea, de exemplu, depășim nivelul a ceea ce este pur formal în omogen, o facem având cel mult în vedere un anumit *grad* de intensitate al acestei calități. În ambele cazuri, sinteza rămâne sinteză a omogenului, fie că este doar extensivă sau intensivă. Omogenul în sens kantian devine la Hegel dimensiune a nemijlocitului și a gradelor pe care le comportă, de unde nu iese încă „Logica ființei“, căci ea nu va ieși decât devenind ea însăși, adică depășindu-se pe sine într-o „Logică a esenței“.

Conform axiomelor intuiției, orice fenomen este o mărime extensivă. Roșul, dimpotrivă, deși ocupă un anumit spațiu, nu este totuși, ca roșu, o mărime extensivă, ci este mai mult sau mai puțin roșu, mergând de la de-a dreptul roșu până la deloc roșu. Este aici, pentru cunoaștere, un început de conținut, dar *a priori*-ul acestui conținut nu e încă decât un degradeu progresiv, de la „ceva“ (*etwas*) la „nimic“ (*nichts*) ca nimic al acestui ceva (*inhaltiges Nichts* = „nimic prevăzut cu un conținut“, va spune Hegel).

O astfel de determinație, oricât de „anticipantă“ sau „proleptică“ ar fi, este încă aproape la fel de săracă precum

¹ Ibid., p. 129.

determinația pur cantitativă: cea care nu știe dinainte despre fenomen decât ceea ce Descartes se mulțumea să știe despre bucata sa de ceară, și anume că nu este decât o cantitate extensivă. Miopia lui Descartes constă, după părerea lui Kant, în faptul că a exclus calitățile din fizică, în favorarea exclusivă a cantității extensive: „[...] *quamvis enim una res dici possit magis vel minus alba quam altera [...] non tamen exate definire possumus utrum talis excessus consistat in propositione dupla vel tripla etc., nisi per analogiam quamdam ad extensionem corporis figurati*“ = „și deși s-ar putea zice despre un lucru că e mai mult sau mai puțin alb decât altul [...], totuși, nu putem defini cu precizie dacă o astfel de deosebire constă într-un raport îndoit sau întreit decât printr-o analogie oarecare cu întinderea unui corp figurat“¹. Cuvintele lui Malebranche sunt ca un ecou la spusele lui Descartes: „Nu numai că nu se poate determina cu exactitate raportul între galben și violet, dar nici măcar cel între violet și violet: simțim că unul este mai închis decât celălalt, dar nu știm cu certitudine nici cu cât este mai închis, nici ce înseamnă a fi mai închis sau mai strălucitor“². La fel, Bergson (în primul capitol din *Datele imediate ale conștiinței*) se mărginește să-și însușească, referitor la ceea ce el numește „intensitatea stărilor psihologice“, teza lui Descartes și a lui Malebranche, fără însă a-i numi nici pe unul, nici pe celălalt; el va adăuga de altfel la intensitate adjectivul „psihologică“. În opinia lui Kant, o astfel de tratare e prea sumară. Căci calitatea, care nu este nicidecum o stare psihologică (nu mai mult decât gara Saint-Lazare) își are propria-i mărime, deși această mărime nu este extensivă, ci pur și simplu intensivă³. Este nevoie de mai mult decât de *mathesis extensorum*, singura pe care a primit-o Descartes și pe care o va primi Bergson, pentru „a cunoaște imensa subtilitate a lucrurilor“, cum spunea Leibniz⁴. În realitate, reducția pur geometrică a bucății de ceară nu corespunde decât uneia dintre direcțiile filosofiei carteziene. Într-adevăr, începând cu *Regulile*, noțiunea de dimensiune era eliberată de restricția impusă de intuiția propriu-zis spațială, care nu cunoaște de fapt alte dimensiuni decât cele trei dimensiuni ale spațiului. De unde Regula XIV: „*Per dimensionem, nihil aliud intelligemus, quam modum et rationem, secundum quam aliquid subjection consideratur esse*

¹ *Reguli*, XIV, trad. rom., p. 204

² *Recherche de la vérité*, în *Oeuvres*, Paris, Gallimard, „Bibl. de la Pléiade“, 1979, t. 1, p. 938.

³ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 193.

⁴ *Nouveaux Essais*, prefată, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 40.

mesurable“ = „Prin dimensiune nu înțelegem nimic altceva decât felul anumit care face ca un lucru să fie socotit măsurabil, astfel încât nu numai lungimea, lățimea și adâncimea sunt dimensiuni ale corpului“, dar chiar „greutatea“ și „iuțeala“¹. Fizica apare deci ca o matematică cu *n* dimensiuni, dintre care numai trei sunt extensive. Totuși, această generalizare a noțiunii de dimensiune, care ar fi permis o liberă matematizare a fizicii, este ținută în frâu de realismul geometric care o reduce la o mecanică unde esențialul e constituit de geometric : „*Non etiam in re differunt spatium [...] et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo quo a nobis concipi solent*“². Dinpotrivă, Kant este în mod hotărât dimensionalist, în sensul *Regulilor*, din moment ce împinge chiar dimensionalitatea fenomenului până la a o regăsi pretutindeni unde există calitate, inclusiv în culoare. Fără îndoială că, la nivelul principiilor, Kant reduce dimensionalitatea calitativului la cea a forței atractive și repulsive deopotrivă, forță conform căreia materia „umple“ spațiul mai degrabă decât îl ocupă (*einnimmt*). În aceasta constă diferența dintre *Critica rațiunii pure* din 1781 și *Primele Principii metafizice ale științei naturii* din 1786. „A umple“ (*erfüllen*) un spațiu presupune intensitatea unei anumite acțiuni, în timp ce a-l ocupa (*einneehmen*) înseamnă doar „a fi prezent nemijlocit în toate punctele sale“³. În acest sens, bucata de ceară a lui Descartes ocupă spațiul mai degrabă decât îl umple. Kant urmează aici critica adusă lui Descartes de către Leibniz, pentru care extensiunea însăși este în fondul ei difuziune a ceva „*ut lineam fluxu puncti fieri dicimus*“, „în așa fel încât să spunem că o linie este generată de fluxul unui punct“. Este cel mai bun mod de a spune că însăși esența extensiunii rezidă deja, cum spune uneori Leibniz, *ἐν τῷ δυναμικῷ* în dinamică⁴. Centrul de intensitate este astfel dinamismul forței prin care orice corp opune o rezistență (antitipie) proprie față de penetrarea sa de către un alt corp. Toate acestea sunt foarte departe de geometrismul cartezian. Pentru Leibniz, la cele trei dimensiuni extensive ale spațiului se adaugă, dacă putem zice așa, o a patra dimensiune propriu-zis intensivă, al cărei rezultat e

¹ *Reguli*, XIV, trad. rom., pp. 209-210.

² *Principes*, II, 10, A.T., IX, II, 68 : „Spațiul [...] și corpul cuprins în acest spațiu nu sunt diferite decât prin gândirea noastră“; Alquié, III, p. 155.

³ Trad. fr. de J. Gâbelin, Paris, Vrin, 1952, p. 52 (Ak., IV, 497).

⁴ *Die philosophischen Schriften von G. M. Leibniz* (P.S.), ed. Gerhardt, recd. Olms, 1978, IV, p. 394.

întinderea corpului. În ea însăși, bucata de ceară nu este doar ceea ce spunea Descartes, ci un „Voi merge până acolo fără ca nimic și nimeni să mă poată împiedica“, deci o *lovitură de forță*, adică, *ad litteram*, o *extensiune* și nu doar o *extensitate*. Evident, Nietzsche nu se află prea departe de acest mod de a vedea lucrurile. Kant, trebuie s-o repetăm, îl urmează pe Leibniz mai degrabă decât pe Descartes, care s-a simțit întotdeauna „stingherit“ (Brunschvicg) în fața mărimii intensive. De unde ezitarea să în evaluarea forțelor în funcție de viteză. După Kant, un corp *se reține* până acolo unde se duce *reținându-se* în același timp de a merge mai departe. El este, în fondul său, repulsie și atracție. Dar simpla mecanică trebuie să recunoască în corp acel ceva cu adevărat intensiv, căruia mărimea sa extensivă îi este doar forma cea mai exterioară.

„Logica esenței“ și *Critica rațiunii pure*

Dar dacă, la Hegel, „Logica ființei“, cu analiza calității și a cantității, corespunde axiomelor intuiției și anticipațiilor percepției din *Critica rațiunii pure*, „Logica esenței“, care e partea a doua a *Logicii*, nu este la rândul său decât dezvoltarea a ceea ce Kant studiază sub numele de principii dinamice ale experienței, și pe care le numește analogii ale experienței și postulate ale gândirii empirice în genere.

ANALOGIILE EXPERIENȚEI

Acest prim grup de principii dinamice corespunde categoriei de *relație*. Din punct de vedere al relației, o judecată este fie categorică, fie ipotetică, fie disjunctivă.

a) Judecata categorică : A este B, B fiind predicatul propoziției al cărei subiect este A. Judecata categorică exprimă deci raportul de *inerență* a unui predicat la un subiect.

b) Judecata ipotetică : dacă A este B, atunci B însuși sau C etc. Judecata exprimă aici nu raportul de inerență a ceva la ceva, ci *dependența* a ceva față de altceva.

c) Judecata disjunctivă : A este fie B, fie non-B, fie una, fie alta. Este vorba aici de un raport *reciproc* între doi termeni ce se exclud.

De unde cele trei analogii ale experienței : substanță și accident, cauză și efect, acțiune reciprocă între substanțe.

Dar raportul analogic dintre analogiile experienței și cele trei raporturi sub care apare în mod abstract categoria de relație presupune să nu existe o identitate riguroasă, ci doar analogie. Diferența constă aici în faptul că raporturile de inerență, de dependență și de excluziune reciprocă sunt acum schematizate, adică gândite cu ajutorul unei determinații a timpului, această determinare neadăugându-se dinafară la ceea ce ea determină, ci fiind intrinsecă lucrului pe care îl determină conform artei secrete a schematismului. În limbajul lui Kant, nu este vorba de o *exhibitio derivativa*, ci de o *exhibitio originaria*, în sensul în care prezentarea triumphiului ca figură în spațiu (construcție) este o *exhibitio originaria* a triumphiului însuși.

Timpul se pretează admirabil schematizării categoriilor relației. El are într-adevăr trei fețe : permanența, succesiunea, simultaneitatea. Aceste trei determinații ale timpului sunt totuși altceva decât : inerență, dependență și excluziune reciprocă. Relația de inerență a lui B la A spune doar că B este predicatul unei propoziții al cărei subiect este A. A adăuga că A rămâne permanent atunci când B variază, înseamnă a proiecta această relație în timp. La fel, relația de dependență a lui B față de A spune doar că poziția lui B o presupune *logic* pe cea a lui A, și nu că A este *cronologic* anterior lui B. Care este așadar raportul dintre permanență și inerență sau dintre succesiune și dependență? Acela, spune Kant, dintre schemă și conceptul pe care îl schematizează. Permanența desenează inerența în timp, așa cum succesiunea desenează temporal dependența, acest desen nefiind exterior față de ceea ce el reprezintă (ca atunci când eu reprezint infinitul printr-un 8 orizontal sau, împreună cu Leibniz, pe Dumnezeu ca pe un bun tată de familie), dar prezentându-l originar mai degrabă decât reprezentându-l derivativ. De unde definițiile :

1) *Substanța* este reprezentarea sau mai degrabă prezentarea unei inerențe a lui B la A, astfel încât A să rămână permanent când B, dimpotrivă, variază. De exemplu : lemnul arde și dă în același timp cenușă și fum. Dar cenușa și fumul nu există decât în măsura în care există lemnul. Deci, sub forma cenușă și fum persistă *ceva* care a existat mai întâi ca lemn. Acest ceva este *substanța*, care nu e nici lemn, nici cenușă, nici fum, dar ale cărei „accidente“ sunt cenușa, lemnul și fumul. De unde : „Un filosof

a fost întrebat : cât cântărește fumul? El a răspuns : scade din greutatea lemnului greutatea cenușii rămase și vei avea greutatea fumului. El presupunea deci ca incontestabil că nici în foc materia (substanța) nu dispăre, ci că numai forma ei suferă o schimbare¹. Conceptul pur de substanță, luat în mod abstract, nu spune totuși nimic despre această permanență. El spune doar subiectul al cărui predicat este un alt lucru, fără ca un astfel de subiect să fie el însuși predicat.

2) *Cauzalitatea* este reprezentarea unei dependențe a lui B față de A, astfel încât apariția lui B să *urmeze* într-un mod *constant* apariției lui A. Când se pune pe mașina de gătit o cratiță cu apă rece, dacă focul e aprins, *atunci* apa din cratiță devine din ce în ce mai caldă. Descartes nu înțelese nimic din această conveniență profundă a cauzalității și a temporalității, atunci când îi spunea lui Caterus că gândim cu atât mai bine cauza, cu cât facem mai mult abstracție de orice „urmare sau succesiune”. Capodopera este aici interpretarea himerică a propagării *instantanee* a luminii unde, spune el, „a exclude prioritatea timpului [...] nu împiedică fiecare parte inferioară a razei să depindă de toate părțile superioare”². Pentru Kant, acest lucru este absurd : „Succesiunea în timp este fără îndoială unicul criteriu empiric al efectului în raport cu cauzalitatea cauzei ce precede”³.

3) *Reciprocitatea acțiunii* este reprezentarea unei acțiuni a lui B asupra lui A ca *simultană* cu acțiunea lui A asupra lui B. De exemplu : gravitația Pământului asupra Lunii e simultană cu gravitația Lunii asupra Pământului, nu o precedă și nici nu îi urmează. Această idee a reciprocității acțiunii este distinctă în egală măsură de noțiunea de substanță și de cea de cauzalitate. Se poate spune că în vremea lui Kant ea reprezintă în fizică o noutate cel puțin relativă. Aristotel observase că „agentul suportă întotdeauna ceva din partea pacientului [...] cu excepția cazului când este vorba de primul motor”⁴. Dar numai o dată cu Newton originalitatea unui asemenea fenomen devine unul din principiile fundamentale ale fizicii : principiul egalității dintre acțiune și reacție. Acest principiu stă la baza teoriei newtoniene a gravitației. Dacă Luna se învârtă în jurul Pământului, o face în sensul în

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 205.

² Referința nu a fost găsită.

³ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 217.

⁴ *Despre nașterea animalelor*, IV, 3. 768b 16-19.

care un măr cade jos pe pământ. Dar esențialul constă aici în a înțelege că pământul nu atrage Luna sau mărul decât în măsura în care Luna și mărul atrag la rândul lor Pământul. Forțele de atracție sunt „disjunctiv“ egale. O astfel de situație n-ar trebui să ducă la imobilism? Nicidecum. Să considerăm astfel egalitatea forțelor de atracție, ceea a Lunii de către Pământ (F) și cea a Pământului de către Lună (F') : $F = F'$. Însă știm de asemenea că $F = (m\gamma)$ și că $F' = (m'\gamma')$. Or, masa Lunii este de aproximativ 80 de ori mai mică decât cea a Pământului. Deci $(m) = (80 m')$. Revenind la ecuația $m\gamma = m'g'$, putem scrie, înlocuind (m) cu $(80m')$: $80m'\gamma = m'\gamma'$ și, simplificând : $80\gamma = \gamma'$. Deci, pe temeiul egalității forțelor, Pământul accelerează Luna de 80 de ori mai mult decât accelerează Luna Pământul. Din această cauză, Luna este cea care se învârtește în jurul Pământului, iar aceste e accelerat numai de Soare, pe care îl accelerează la rândul său foarte puțin, deoarece raportul dintre masa Soarelui și cea a Pământului este încă și mai mare decât cel dintre masa Pământului și masa Lunii. Astfel, principiul egalității dintre acțiune și reacție, departe de a imobiliza totul este, ar spune Schelling, „mișcătorul magic“¹, adică secretul newtonian al mișcării gravitaționale a corpurilor.

Concluzie asupra analogiei : este partea cea mai elaborată din *Critica rațiunii pure*. S-ar putea face trei observații :

Observația I. De ce cuvântul „analogie“? Analogie, spune Platon în *Gorgias*, vine din limbajul matematicienilor și înseamnă proporție. Pe de altă parte, o propoziție este egalitatea a două raporturi, deci $1/2=3/6$ e o analogie. Analogiile experienței sunt, în acest sens, adevărate analogii dar, spune Kant, „analogii filosofice“, în opoziție cu analogiile matematice în care al patrulea termen îi rezumă în mod direct pe primii trei ($6=1+2+3$). Analogia filosofică, dimpotrivă, dă doar o regulă pentru a căuta în experiență ceva care să fie față de C ceea ce B este față de A (de exemplu ceea ce este Neptun pentru Le Verrier). Dar există de asemenea analogie între „analogii“ și anumite raporturi mai abstracte : analogie între raportul substanță–accident și raportul de inerență al subiectului la predicat, între raportul reciprocitate a acțiunii și disjuncție, și între raportul cauză–efect și *Grund-Folge* (fundament–consecință). Deși cuvântul a fost ales de Kant cu circumspecție, el rămâne oarecum ezitant, analogiile fiind în același

¹ *Essais*, trad. fr. de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946, p. 300, 501 și 537.

timp intrinsec analogice și analoage cu alte raporturi (Heidegger ar spune că aici Kant rămâne în suspensie).

Observația II. Analogiile sunt schematizarea, adică urmele temporale lăsate de cele trei momente ale relației: inerentă, dependentă, disjunție. În cazul substanței, e vorba într-adevăr de o determinație temporală, și anume permanența care o „prezintă” ca substanță. Tot așa, succesiunea este, spune Kant, „unicul criteriu empiric al efectului cu privire la cauzalitatea cauzei”. Dar cu ce condiție? Cu condiția ca această succesiune, care este una din fețele esențiale ale timpului însuși, să fie gândită ca *irreversibilă*. Or, în această privință, „Estetica transcendentă” este mută. Ea prezintă bine timpul conform diviziunilor „înainte” și „după”, la fel și spațiul conform diviziunilor stânga și dreapta, deasupra și dedesubt, în față și în spate. Dar, în spațiu, toate permutările sunt posibile. Trebuie remarcat că timpul nu devine ireversibil decât referitor la cauzalitate. E ca și cum conceptul (dependența) ar avea influență asupra schemei. În sfârșit, în cea de a treia analogie, după ce spune că simultaneitatea este schema acțiunii reciproce, Kant are grijă să adauge că, fără acțiunea reciprocă, simultaneitatea însăși ar putea să nu fie decât o iluzie subiectivă. Astfel, sub simetria aparentă, Kant ascunde o disimetrie latentă. Acest lucru dă un farmec aparte filosofiei sale.

Observația III. Doctrina analogiilor arată în mod evident că, pentru Kant, *determinismul* este mult mai larg decât cauzalitatea, care constituie doar unul dintre aspecte. Deci principiile determinismului sunt în număr de trei: substanța, cauzalitatea, acțiunea reciprocă.

Postulatele gândirii empirice în genere

Ele constituie a doua clasă a principiilor numite de Kant *dinamice* și care ar putea fi numite existențiale (cf. Leibniz). Ele corespund „modalității” judecății, conform căreia orice obiect, indiferent de determinația – fie ea *a priori* – pe care o poate avea, este gândit și ca posibil, real sau necesar în existența sa. Dar de ce postulate? Termenul aici e mai misterios decât cel de analogie. Kant nu se explică decât la sfârșit, adică după digresiunea care, în ediția a doua, sub numele de „Respingerea idealismului”, desparte în două studiul postulatelor. Pentru a înțelege modul în

care Kant folosește cuvântul „postulat“, trebuie să ne întoarcem împreună cu el la rigoarea euclidiană : „Câțiva autori ai filosofiei moderne“ au atribuit cuvântului nu un sens *euclidian*, ci pe cel *aristotelic* de „judecată dată ca nemijlocit certă fără justificare sau dovadă“¹. Se vorbește într-adevăr în zilele noastre despre „postulatul lui Euclid“ care ar admite „ca nemijlocit certă fără justificare sau dovadă“ unicitatea paralelei. Or, Euclid nu postulase nicidecum în acest sens. El „cerea“ doar autorizația de a folosi rigla și compasul în geometrie, și nimic mai mult.

De unde cele trei postulate : 1) eu *cer* să fiu lăsat întotdeauna să duc o linie dreaptă între două puncte; 2) eu *cer* să fiu lăsat să o prelungesc dincolo de orice limită; 3) în sfârșit, eu *cer* să fiu lăsat să descriu un cerc în orice centru și cu orice rază.

Nu este vorba prin urmare de propoziții nedemonstrabile, ci de operații fără de care nu ar exista geometrie. Postulatele nu aduc așadar nici o cunoaștere a obiectului în conținutul său. Tocmai în acest sens euclidian va numi Kant postulatele posibilul, realul și necesarul, pentru că ele nu aduc nici o cunoașterea a obiectului. Hobbes a înțeles foarte bine acest sens euclidian al postulatului : „*Ea quae postulata et petitiones appellantur, principia quidem revera sunt, non tamen demonstrationis, sed, constructionis, id est non scientiae sed potentiae; sive, quod idem est, non [principia] theorematum quae sunt speculationes, sed problematum quae ad praxim et opus aliquod faciendum pertinent*“². În viziunea lui Kant, indiferent de orice determinație a unui obiect, suntem deja „în potență“ de a-l considera posibil, real sau necesar. Kant va reveni asupra acestui aspect în *Critica rațiunii practice* unde va folosi, dar într-un alt sens, cuvântul „postulat“. Dar ce este „modalitatea“ judecății, altfel spus posibilitatea *a priori* pe care o are judecata de a postula cele determinate de ea ca posibile, reale sau necesare? Ea e schițată în *Analiticele* lui Aristotel : „Orice premisă stabilește că ceva este, ori trebuie să fie, ori poate să fie atributul a ceva“³. Comentatorii lui Aristotel au numit această triplă posibilitate *τρόποι* ai *λόγος*-ului, „tropii“ (= moduri, *modi* în latină) *λόγος*-ului, de unde : „*modalitate a judecății*“.

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 238.

² *De corpore*, cap. VI, 13, Londra, Ed. Molesworth, 1839, p. 72 : „Ceea ce numim postulate sau cereri sunt desigur în realitate principii, dar totuși nu ale demonstrației, ci ale construcției, adică nu ale științei, ci ale potenței; sau, ceea ce e același lucru, nu [principii] teoreme de ordin speculativ, ci probleme ce privesc practica și acțiunea de a face ceva“ (citat de L. Brunschvicg în *Étapes de la philosophie mathématique*, Paris, A. Blanchard, 1993, p. 91, nota 3).

³ *Analitica primă*, I. 2, 25a 1-1.

Evident, se pune o întrebare : de ce această triplă posibilitate a *lóyos*-ului? (Cf. Cuvântul lui Anaximandru și *Poemul* lui Parmenide : Aristotel propune ca o evidență ceea ce Parmenide numea și „alternativă“).

Se poate spune că problema dezvoltată în partea a doua din „Analitica principiilor“ sub titlul „Postulatele gândirii empirice în genere“ a fost abordată pentru întâia oară de Kant în 1763, adică cu optsprezece ani înainte de *Critica ațiunii pure*, într-o lucrare al cărei titlu era *Unicul argument posibil pentru o demonstrație a existenței lui Dumnezeu*. Cuvântul care produce aici neliniște este *existență*. Până atunci, el era de la sine înțeles, la fel ca și cuvântul „esență“. Esența și existența aflate în ființă reprezentau, în viziunea lui Descartes, niște *omnibus nota*, lucruri cunoscute de toți. Nimic mai simplu decât distincția dintre aceste două „*modi essendi*“ (=modalități ale ființei). Kant se întreabă, dimpotrivă : când spun *modus essendi* : existență (*Dasein*), ce vreau să spun, de fapt? Ce știu deja despre el? Pe vremea când Kant avea doar cinci ani, Wolff dăduse o „definiție de formă“ (*förmliche Erklärung*) : „*existentiam definio per complementum possibilitatis*“¹. *Possibilitas* sau *realitas* era același lucru cu *essentia* ceea ce, spunea Descartes, nu comportă nici o „*impossibilitas ex parte conceptus*“². Esența este deci regiunea celor posibile în sens logic. Existența e posibilul plus încă ceva care îl completează. Dar Kant îi obiectează lui Wolff că o noțiune poate fi întru totul completă fără a include în nici un fel existența. Un personaj de roman nu e mai puțin complet decât un personaj istoric : totuși, el n-a existat niciodată. De aceea trebuie să ne întrebăm cu privire la existența în genere (*überhaupt*). Aici, pentru întâia oară, o astfel de întrebare este tematizată în filosofie. Drept urmare : „În existent nu este pus *nimic mai mult* decât în purul posibil“³. Se poate spune cel mult că un același tot este mai pus. El este chiar așezat de pe o poziție calificată de Kant drept *absolută*, spre deosebire de poziția doar *relativă* a predicatului care îl afirmă despre un subiect. Există deci, anterior oricărei definiții, ceva comun acestor două *modi essendi* care sunt esența și existența, și anume ceea ce exprimă cuvântul *poziție*, în opoziție

¹ „Eu definesc existența drept complementul posibilității“ (cf. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris. Vrin, 1948, p. 171).

² A. T., VII, 152; Alquist, II, p. 577 : „imposibilitate din partea conceptului“.

³ *Unicul argument ...*, Ak., II, 75; cf. de asemenea *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. fr. de P. Festugière, Paris. Vrin, 1931, p. 28.

cu *negația* care, departe de a pune, depune. Putem distinge așadar esența de existență în domeniul ființei, care este acela al poziției a ceva în general. Esența e poziție relativă, existența – poziție absolută, nimic neputând fi așezat în mod absolut decât dacă poate fi așezat mai întâi în mod relativ, altfel imposibilul ar putea exista. Dar cum trebuie să înțelegem locuțiunea „poziție absolută”? La vremea aceea, ea nu putea însemna decât poziție în *afara conceptului* a ceva despre care *doar conceptul* ne permite să avem cunoștință. Probabil că tot în acea vreme Kant redactează pentru sine următoarea observație nedată : „Prin predicatul existenței, eu nu adaug nimic lucrului, ci adaug lucrul însuși conceptului său. Într-o propoziție existențială eu depășesc deci conceptul, ieșind din el nu în direcția unui alt predicat decât acela așezat în concept, ci în direcția lucrului însuși, cu aceleași predicate, nici mai mult, nici mai puțin, numai că poziția absolută mai este gândită, în plus, dincolo de poziția relativă”¹. Dar un astfel de demers se reduce la ceea ce Kant va numi mult mai târziu „un salt periculos” în incognoscibil, care nu poate face parte decât din „istoria aberațiilor rațiunii umane” sau echivalează cu a părăsi „fertilul *Bathos* al experienței”² pentru o „lume fermecată” și, drept urmare, „de nelocuit pentru rațiune”. Într-adevăr, nu „sărind peste concept” va putea fi clarificat cuvântul *existență* „relativ la facultățile intelectului nostru”³ (1763), ci mai degrabă prin „studierea temeinică a facultății pe care o numim intelect”⁴. O astfel de „studiere temeinică” care, spune Heidegger, urmărește să „lămurească posibilitatea însăși a intelectului însuși pornind de la propriul său fond”⁵ este *Critica rațiunii pure* însăși.

Dar ce este cu adevărat critic în această „studiere temeinică a facultății pe care o numim intelect”? Răspuns : descoperirea că fondul intelectului „cel puțin pentru noi oamenii”⁶ e acela de a se referi în esență la intuițiile sensibilității. La rândul său, intuiția este pură și empirică. Intuiția empirică e *afecțiunea* sau, mai exact, *dezordinea* afecțiunilor. Totuși, numai pornind de la această dezordine ceva poate fi așezat. A pune ceva înseamnă a-l face „să

¹ Citat de Heidegger, *La Thèse de Kant sur l'être*, în *Questions I și II*, op. cit., p. 390.

² *Prolegomena*.

³ *Unicul argument* ..., Ak., II, 74; cf. de asemenea *Pensées successives*, op. cit., p. 25.

⁴ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 15.

⁵ *La Thèse de Kant sur l'être*, în *Questions, I și II*, op. cit., p. 397.

⁶ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 65.

stea“ (*stehen*). La nivelul afecțiunii, nimic „nu stă“, ci totul „curge“. Doar conceptul face „să stea“ ceva ce este mai întâi fluent. El este astfel *vorgestellt* = deci ceva ce stă în fața noastră, adică este *Gegenstand* (cf. *obstant* în latină). Cum este posibil ca, în fluentă și în dezordinea a ceea ce este prezent în mod nemijlocit, ceva să devină destul de *stand* pentru a ne fi în cele din urmă *ob*, în loc să fim noi înșine la fel de fluente cum era el la început, prizonieri cum suntem în mijlocul acestui flux de fenomene interne, reduși prin aceasta „la multe conștiințe empirice izolate“ și având astfel „un eu atât de divers și de multicolor câte reprezentări avem“?¹ Kant numește *sinteză* operația ce stă la baza acestei treceri de la fluent la *stant* și la *obstant*. El spune chiar că întreaga *Critică* are drept obiect o astfel de sinteză. Dar pe sinteza concepută în felul acesta se întemeiază un nou concept de poziție, necunoscut încă lui Kant în 1763, deși căutarea sa a fost, spune Heidegger, „îmboldul secret al întregii meditații kantiene“². Idei de „poziție absolută“, care era interpretarea precritică a conceptului de existență, i se substituie ceea ce unei „poziții a afecțiunii“ unde singură afecțiunea furnizează un „ponibil“ intelectului care, primind acest „ponibil“ (impresiile) în activitatea sa, efectuează în mod sintetic „punerea“ lor. Existența nu mai este așadar poziția lucrului dincolo de conceptul depășit printr-un salt, ci afecțiunea întrucât este pusă. Dar, pe de altă parte, nu poate fi efectiv pus decât ceva ce este mai întâi posibil, desigur nu în sensul pur logic, ci în ideea a ceva ce se potrivește deja cu condițiile formale ale experienței înseși. În sfârșit, dacă posibilul este pus efectiv, acest lucru trimite în cele din urmă la ceea ce apare – conform cu analogiile experienței sau cel puțin cu axiomele și anticipațiile care o precedă – nu numai ca pus, ci ca pus în mod necesar.

Astfel, conceptul de poziție, care a fost prima interpretare kantiană a ființei, se manifestă în modalități, prin mijlocirea unei reluări critice a conceptului precritic de poziție. „Postulatele gândirii empirice în genere“ sunt versiunea critică a ceea ce a fost, cu optsprezece ani înainte de *Critica rațiunii pure*, analiza „existenței în genere“. Aceasta este cauza consonanței celor două titluri: 1763: „Despre existență în genere“; 1781: „Postulatele gândirii empirice în genere“.

¹ *Ibid.*, p. 130.

² *La Thèse de Kant sur l'être*, în *Questions I și II*, *op. cit.*, p. 390.

„În genere“ este aici același ca în urmă cu optsprezece ani. Dar de data aceasta, spune Kant, am un concept de poziție critic = poziția ca existență posibilă, existență reală, existența necesară.

De altfel, toate acestea mai revin încă o dată în „Dialectica“, referitor la existența lui Dumnezeu, exact ca în 1763. Putem spune, se întreabă Kant, că Dumnezeu există? Iar aici intervine celebra frază : „*A fi* nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului unui lucru. Ci este numai poziția unui lucru sau a unor anumite determinări în sine“¹.

Am revenit oare, cu această „poziție în sine“, la anul 1763? Nicidecum. De această dată e vorba de poziția unei afecțiuni. Dar cum să înțelegem „sau a unor anumite determinări în sine“? La pagina 11 a studiului consacrat tezei lui Kant despre ființă (*Kants These über das Sein*, 1962), Heidegger spune : „Să nu anticipăm“. Doar la pagina 25, după ce a expus dezvoltarea critică în postulate ale gândirii empirice în genere a conceptului precritic de poziție, el adaugă : „Aceste determinări sunt modalitățile ființei“². Căci atunci când există poziție, ființa poate fi posibilă, efectivă sau necesară. În fond, în pofida speranțelor lui Descartes, nu putem spune despre Dumnezeu că este necesar. El nu este nici măcar posibil. Atunci cum este el? Răspuns : problematic. Dumnezeu este cel mult un concept care nu e contradictoriu. Dar a nu avea nimic contradictoriu nu este suficient pentru posibilitatea pozițională (reală, va spune Kant). Deci, în sensul postulatelor, Dumnezeu nu este nici măcar posibil. Altfel, cu puțin noroc, l-am putea întâlni pe stradă. „Nu există nici un risc“, spune Kant. Pentru că : „Dacă Dumnezeu i-ar vorbi cu adevărat omului, atunci acesta n-ar putea ști niciodată dacă cel ce îi vorbește este chiar Dumnezeu“³. De aceea nu există decât un singur exeget infailibil al cuvântului lui Dumnezeu, și anume conștiința morală⁴.

Potrivit celor ce precedă, trihotomia : posibil, real, necesar este preluată în final de *Critica rațiunii pure* sub forma unei dihotomii mai esențiale : cea a intelectului și a intuiției, în sensul de afecțiune. Acest lucru va fi declarat format de Kant, însă nu în *Critica rațiunii pure*, ci zece ani mai târziu, într-o notă ce constituie

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 479.

² *Questions I și II, op. cit.*, p. 406.

³ *Confliet des facultés*, Paris, Vrin, 1955, p. 75 (Ak., VII, 63)

⁴ *Ibid.*, p. 45 (Ak., VII, 41).

§ 76 din *Critica facultății de judecare*. Despre acest paragraf, tânărul Schelling, fermecat, scrisese în 1795 (*Despre eu ca principiu al filosofiei*): „Poate că nicăieri nu au fost adunate în atât de puține pagini cugetări atât de profunde precum acelea care constituie conținutul § 76 din 'Critica facultății de judecare teleologice'”¹. Aici, întrebarea pusă de Kant este: „Cum poate ceva ca distincția posibilității și efectivității, la care trebuie adăugată pe deasupra, distingând-o. cea a necesității, să intre în reprezentarea unei ființe anume”, adică a omului? Răspuns: pentru că puterea acestuia de a cunoaște este formată din două părți cu totul eterogene”²: intelectul și afecțiunea. Rațiunea lui „trei” trebuie căutată așadar în „doi”. Posibilul, adaugă Kant, este „poziția reprezentării unui obiect față de conceptul nostru și, în genere, față de facultatea gândirii”³. Efectivitatea presupune, dimpotrivă, contactul cu o afecțiune ce provine dintr-o cu totul altă sursă decât intelectul. Dar necesitatea? Dacă obiectul conceptului este doar posibilitatea, el include totuși regulile unei necesități superioare necesității exclusiv logice. Însă această necesitate rămâne încă în suspensie atâta timp cât conceptul este lipit de cealaltă piesă a cunoașterii: afecțiunea. Numai atunci când intervine această altă piesă posibilul devine efectiv. Dar atunci efectivul e încărcat *a priori* cu raporturile cărora trebuie să li se supună obiectul pentru a fi doar posibil. Care raporturi? Cele anunțate de axiome, anticipații și analogii. Putem spune așadar, în termeni pre-hegelieni, că sinteza posibilului și a efectivității dă de fiecare dată necesitatea (cf. § 25 din *Prolegomene*).

Dar întrebarea reapare aici încă o dată. Care este deci temeiul distincției între cele două piese absolut indispensabile cunoașterii, această dualitatea fundând ea însăși, pentru noi oamenii, triplicitatea posibilului, a efectivului și a necesarului, în așa măsură încât să putem spune că această distincție este însăși definiția omului? Un astfel de fundament e folosit în *Critica rațiunii pure* încă de la începutul „Esteticii”, deși nu este încă propus decât ca fiind de la sine înțeles. Este vorba de distincția între *materie* și *formă*. Kant nu abordează în mod expres această distincție decât în apendicele la „Analitica transcendențială”, ce poartă un titlu ciudat: „Despre amfibolia conceptelor reflexiei”. „Conceptele

¹ *Premiers Écrits*, Paris, PUF, 1987, p. 147, nota R.

² *Critica facultății de judecare*, § 76, trad. rom., p. 297.

³ *Ibid.*

reflexiei“ sunt încă și mai originare decât categoriile, deci nu au figurat în tabelul categoriilor.

Kant le enumeră sub forma a patru cupluri de corelative : 1) unitate (identitate) – diversitate; 2) concordanță; 3) intern – extern; 4) materie – formă.

Cu privire la distincția dintre materie și formă, Kant scrie : „Acestea sunt două concepte care servesc de bază oricărei alte reflexii, atât de inseparabil sunt legate de orice folosire a intelectului“¹. Deci, această distincție reprezintă pentru Kant fondul sau plafonul absolut al oricărei analize critice. Tocmai de aceea Heidegger situează aici meditația asupra nespusului din *Critica rațiunii pure*.

La începutul primului text din *Holzwege* („Originea operei de artă“) Heidegger interpretează distincția între materie și formă drept unul din cele trei moduri fundamentale ale interpretării lui „a fi lucru al lucrului“, celelalte două fiind determinația sa ca „suport al calităților caracteristice“ și ca „unitate a unei multiplicități de senzații“². Aceste trei interpretări, spune el, în loc să „redea lucrul repausului care îi este propriu“, în sensul în care Hölderlin compară stejarii cu norii, fiecare dintre aceștia având, spune el, „un repaus care îi este propriu“³, sunt în realitate o triplă „lovitură de forță împotriva lucrului“⁴ (*Ueberfall auf das Ding*). Interpretarea lucrului ca „suport al calităților marcante“ trimite la interpretarea dintr-o perspectivă scolastică a raportului *οὐσία-συμβεβήκος*, adică la ștergerea sensului grec prin transformarea acestui raport în raportul *substantia-accidens*.

Interpretarea lucrului ca „unitate a unei multiplicități de senzații“ – fie că această unitate este ea însăși interpretată de asociaționism ca o simplă sumă sau, în zilele noastre, ca *Gestalt*, figură, de către Merleau-Ponty – este la fel de „agresivă“ ca precedenta. Deși această interpretare este cea a lui Hume, apoi a psihologiei forme (Gestalttheorie), ea se întemeiază ea însăși pe uitarea interpretării grecești a cunoașterii, așa cum apare ea la începutul dialogului dintre Socrate și Theaitetos.

Dar interpretarea „bună la toate“ a ființării în ființa sa după „complexul materie-formă“? Această interpretare, subînțeleasă de

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 264.

² *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. de W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1965, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 19 (trad. fr. modificată).

⁴ *Ibid.*, p. 22 (trad. fr. modificată).

către Kant deoarece ea este ultimul „e de la sine înțeles” din *Critica rațiunii pure*, a primit o amprentă viguroasă a scolasticii prin interpretarea creării lumii „pornind de la unitatea materiei și a formei”. Însă unitatea scolastică a materiei și a formei nu este la rândul său decât reflectarea, devenită aproape verbală, a apariției originare a acestui raport în primul capitol din care a II-a a *Fizicii* lui Aristotel. Iată-ne așadar trimiși de la *Holzwege* la studiul „Despre esența și conceptul lui *φύσις*”. Aici, *φύσις* e definită tematic prin raportul *ἕλη-μορφή* (tradus în mod curent: materie-formă). Filosofia ulterioară a îndepărtat tot mai mult aceste concepte unul de altul, ca doi poli antagonici, unul impunându-se celuilalt care încearcă, dimpotrivă, să-i reziste și să-i scape.

În viziunea lui Kant, viața spiritului este deci prin esență sinteză. Dar, pe de altă parte, sinteza este, la toate nivelele ei, unificarea unei materii, grație aplicării unei forme. Kant face să apară întotdeauna cuplul materie-formă numai pe fondul unei sinteze.

A sintetiza *συντίθεναι* presupune că ceva este deja pus și va fi apoi doar „parcurs, asamblat și legat” prin sinteză. Această poziție anterioară sintezei se află în lucru, adică, pentru Kant, în obiect, în ceea ce el numește „a fi dat”. Modul propriu al unui obiect de a fi dat este moștenit de Kant de la Hume și numit ca la acesta din urmă: afecțiune sau impresie (*Eindruck*). Cuvântul este corespondentul latin al grecescului *πάθος*. Dar afecțiunea lui Hume și Kant nu este decât o problemă de „simț intim”. Ea e doar o modificare a sensibilității care, ca atare, nu poate fi găsită cu nici un preț în afara noastră. Acestea sunt, spunea Hume în *Cercetare cu privire la intelectul uman*, „materialele gândirii”¹.

Totuși, *πάθος* din filosofia greacă erau ceva foarte diferit. *Πάσχειν* nu înseamnă pentru Aristotel a suporta afecțiunii în sens kantian, ci *εἶναι τὰ ὄντα πῶς*² = „a fi ființările într-un anume mod”. A fi rămâne aici neelucidat, cu excepția lui *πῶς* = într-un anume mod. Aristotel gândește *fenomenologic* pornind de la lucru, și nu *analitic* pornind de la afecțiune. Lucrului îi este propriu de a face ca *ψυχή* să fie ceea ce el (lucrul) este. A-l face să fie, însă ca *ψυχῆς πάθημα*. Dar ce înseamnă *ψυχή*? Este, spune Aristotel, subiectul verbului *ἀλλοθεύειν*, iar prin verb se luminează înțelesul

¹ Trad. fr. de A. Leroy, Paris, Aubier, 1947, p. 54 jos.

² *Despre suflet*, III, 6, 431b 21. Trad. rom.: „sufletul este, oarecum, toate realitățile”.

subiectului. *ψυχῆς πάθημα* = *πάθημα τοῦ ἀληθεύειν*. Deci, în limba greacă, *πάθος* sau *πάθημα* nu desemnează niște „modificări” pur interioare, ci înseamnă : a fi acolo pentru a vedea ceva ce se luminează în fața noastră. Acesta este motivul pentru care, spune Aristotel, *φαντασία* își primește numele de la *φῶς* (lumină) căci, adaugă el, „vederea nu e posibilă fără lumină”¹. Pe de altă parte, spune Aristotel, *πάθηματα* sunt niște *ὁμοιώματα* (*Despre interpretare*, prima frază). Se traduce de obicei : niște „imagini”. A fi o imagine a ... nu este decât un mod a ceea ce spune verbul *ὁμοιωῶν*, adică o dublare unde un lucru este după chipul și asemănarea altui lucru.

Dar acest mod de a răspunde la ceva prin producerea unei imagini interioare care nu e decât o dublare la nivelul lucrului a unui alt lucru constituie interpretarea cea mai naivă a verbului *ὁμοίεσθαι*, acesta exprimând mai degrabă ideea apartenenței integrale la o situație. Să nu ne grăbim prea mult să facem din Aristotel un „realist naiv”.

Însă afecțiunile în sens kantian sunt „materia cunoașterii”, materie căreia sinteza îi procură forma. Nu putem decât să admirăm aici naivitatea cu care filosoful critic utilizează cuplul clasic materie-formă, fără a-și pune nici o întrebare cu privire la proveniența sa. Pentru el, ca și pentru Descartes, acest cuplu reprezintă distincția între esență și existență, unul dintre *omnibus nota* ai filosofiei, și anume cel pe care se întemeiază tot restul. Kant îl primește aproape de-a gata din Evul Mediu care nu îl inventase, ci îl primise de la filosofia greacă. Numai că nu l-a putut primi decât din punctul său propriu de vedere, care era al creației ca *unica actio solius Dei*, „unica acțiune a lui Dumnezeu singur”. La Aristotel, dimpotrivă, cuplul *ἔλη-μορφή* e cât se poate de independent (și pe bună dreptate!) față de ideea iudeo-creștină a creației. Aristotel gândește acest raport din punctul de vedere grec al *οὐσία*-ei, ea însăși interpretată, ceea ce este „greu de văzut”, ca *κίνησις*. Numai acolo unde *οὐσία* apare ca *κίνησις* se poate ivi ceva cum ar fi raportul *ἔλη-μορφή* (cf. Heidegger : „Despre esența și conceptul lui *φύσις*, comentariu la *Fizica*, B, I). Una din figurile cele mai bătătoare la ochi ale lui *κίνησις* este cea care apare în legătură cu *τέχνη*. Însă Aristotel precizează : *ἡ τέχνη μιμνῆται τὴν φύσιν* = *τέχνη* o imită pe *φύσις*. E necesar așadar să ajungem până

¹ *Ibid.*, III, 3, 429a 2-4.

la nivelul lui *φύσις* pentru a înțelege distincția materie-formă. În creație, materia și forma reprezintă „cum“-ul acțiunii întrucât, ținând sub ea o materie, îi imprimă o formă. Nimic nu îi este mai străin lui Aristotel decât un astfel de „activism“ devenit la romani doar esența cea mai proprie cauzalității. În ființare, materia și forma sunt, ca să spunem așa, două straturi suprapuse reacționând unul asupra celuilalt. Această dualitate a straturilor ne duce foarte departe de simplitatea dedublă în care apare, la Aristotel, însăși ființa ființării întrucât este interpretată ca *φύσις*, adică *κίνησις*. Desigur că nu e posibil să ne oprim aici, căci este necesar să ajungem până acolo unde ființa nu mai prezintă această dedublare, adică până la nivelul lui *ἀκίνητου*, a lui „în afara mișcării“. Dar dacă *φύσει ὄντα* nu sunt niște *ἀκίνητα*, aceasta nu înseamnă că ele nu ar fi niște minuni : de pildă viitorul, care este pentru Aristotel culmea însăși a fizicii. Să revenim la Hegel.

“Logica esenței“

Este partea mediană a *Logicii* lui Hegel, a cărei prima parte era „Logica ființei“. Dar de ce acest cuvânt : „esență“, sau mai degrabă *Wesen*?

Pentru filosofia tradițională, esența reprezintă unul dintre *modi essendi* ai ființei, celălalt mod fiind existența, primul dintre aceste moduri fiind, la rândul său, după cum spunea Descartes, mai slab decât cel de al doilea. Pentru Hegel, dimpotrivă, nu numai că esența nu este inferioară existenței, ci existența însăși nu e nimic mai mult decât unul din „momentele“ esenței. Cum trebuie înțeles acest lucru? Hegel vorbește aici germana, iar germana este pentru el, ca greaca pentru Platon și Aristotel, nu numai *γλῶσσα*, ci chiar *λόγος*. Cu alte cuvinte, ea nu este pentru el doar versiunea indigenă a unei simbolici universale (*calcul ratiator*) în sensul lui Leibniz, ci un mod de a pătrunde în însăși taina a ceea ce trebuie gândit, adică de a merge „direct la cheștiune“.

Wesen exprimă într-adevăr „ființa“, dar o exprimă pornind de la participiul său trecut : *gewesen*¹. Deci, o dată cu esența sau

¹ *Știința logicii*, trad. rom., p. 373 și *Enciclopedia*, § 112, add.

mai degrabă cu *Wesen*, ceva a intrat în trecut. Acest ceva se află acum în urma noastră. Dar ce anume este el? Ființa însăși, așa cum am studiat-o în prima parte a *Logicii*. În acest sens, ființa însăși devine ceva mai esențial decât ea însăși, iar acest ceva este tocmai esența.

Reflectarea

Cu esența nu ne mai aflăm, ca în cazul ființei, numai în nemijlocit, ci la nivelul mijlocirii a ceea ce fusese mai întâi gândit doar ca nemijlocit. Esența este așadar tot ființa, dar în așa fel încât prezența sa nemijlocită să fie acum mijlocită, adică „pusă”. Hegel va regăsi aici în mod natural determinațiile expuse și dezvoltate de Kant în studiul său asupra principiilor sintezei dinamice a fenomenelor : analogii și postulate. Un alt nume pentru esență va fi cel de *Reflexion*, nu în sensul pe care cuvântul l-a sfârșit prin a-l avea, ci înțeles *ad litteram*, adică în sensul pe care-l are în optică. Reflecția, spune Hegel, „se respinge” din ceea ce este dat nemijlocit și la care ea nu se reîntoarce decât în sens invers și ca „prin reflectare”, așa cum raza de lumină se răsfrânge din oglinda ce o reflectă. Esența e, prin urmare, lumina ce se reîntoarce la punctul ei de plecare pentru a lumina acest punct de plecare însuși într-o altă lumină. De data aceasta, se explică ceva ce nu era până atunci decât un dat nemijlocit. Iată de ce Hegel mai spune că „Logica esenței” sau a reflectării este intervenția celui alt. Desprinzându-se de simpla ființă determinată, ea se răsfrânge până la altceva (rațiunea de a fi, fundamentul, cauza) și numai de acolo se reîntoarce la punctul ei de plecare. Kant semnalase deja foarte bine această intervenție a celui alt atunci când spunea că în țara rațiunii, numită de el *experiență*, analogiile experienței constituie *sinteza eterogenului*. El opunea sinteza eterogenului sintezei omogenului sau sintezei matematice, fie ea doar de agregare (în sensul în care un pătrat e compus ca un agregat din două triunghiuri a căror latură comună este diagonală pătratului) sau chiar de compunere (ca atunci când lumina soarelui se compune din aproximativ 200.000 claruri de lună).

„Logica esenței” corespunde totodată distincției făcute de Kant în *Prolegomene între judecata de percepție și judecata de experiență*. Eu pot observa exclusiv în mod perceptiv că o piatră ce stă la soare și este mai întâi rece, devine din ce în ce mai caldă. Dar, mergând

mai departe, pot spune de asemenea : piatra se încălzește sub acțiunea soarelui. Atunci, precizează Kant, adaug primei mele constatări perceptive „ceva într-un totul diferit“, și anume acțiunea soarelui reprezentată la rândul ei ca acțiune cauzală. În felul acesta, spune el, orice judecată ca judecată de experiență este, în temeiul său, „reprezentarea unei reprezentări“¹. Această dublare reprezentativă a reprezentării se cufundă mai adânc în ființa fenomenului decât simpla reprezentare perceptivă. În viziunea lui Hegel, o astfel de aprofundare „reflexivă“ nu mai e doar „Logica ființei“, care e depășită întrucât e nemijlocită, ci „logica esenței“. Putem spune, în stil hegelian, că experiența în stil kantian *esențializează* (pune) simpla ființă determinată a percepției. Ea o *esențializează* reflectând rațiunea de a fi în sărăcia inițială a ființei date în chip nemediat. Astfel, ea mediază, punându-l, acel ceva ce nu era încă decât nemijlocit. Prin aceasta, ea îl neagă într-un anume fel, având în vedere că nu îl pune decât scoțându-l din rolul său de vedetă sau de prim plan jucat până atunci. Dar o asemenea negație nu este pur și simplu o distrugere; ea este o reluare care nu șterge nemedierea a ceea ce este deja dat decât transportându-l mai sus, unde totul e de acum „pus“, deci în siguranță. Recunoaștem aici cele patru sensuri ale cuvântului *Aufhebung* : a suprima, dar și a aduna, a ridica, a conserva, nimic din toate acestea nevenind dinafară ci, așa cum i se cuvine „vieții lui Dumnezeu“ care este însuși subiectul *Logicii*, dinlăuntrul sinelui.

Drept urmare, Hegel poate scrie : „*Das Scheinen des Wesens in ihm selbst ist die Reflexion*“. În traducerea franceză citim : „*L'apparence de l'essence en elle-même est la réflexion*“² (= „Aparența esenței în ea însăși este reflectarea“). Este aici un frumos contrasens. Hegel nu spune „aparență“, ci „răsfrângere“ (*Schein*) a esenței în ea însăși, în sensul în care soarele se răsfrânge (*Scheint*) cu toate razele sale, și aceasta „în propriul său lăcaș“, cum spunea Platon în *Republica*. O astfel de răsfrângere este ceea ce face să apară, deci să strălucească la rândul său, dar într-o cu totul altă lumină, ceva a cărui esență nu se respinge pe sine decât pentru a se reîntoarce mai bine. El devine atunci, din această cauză, *Erscheinung*. Trebuie să observăm că Hegel nu spune : *in sich selbst*, ci *in ihm selbst*, în sensul în care, la sfârșitul secolului, poetul

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 102.

² *Science de la logique*, trad. fr. de S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1947, t. II, p. 10. Cf. și trad. rom. cit., p. 378 : „Răsfrângerea esenței în ea însăși este reflectarea“.

Morike va spune că tot ce e frumos „*selig scheint in ihm selbst*“. El nu strălucește pentru sine, nici relativ la sine; el strălucește, și nimic mai mult, în ceea ce el este întrucât este el însuși.

Tocmai într-o astfel de strălucire, sau mai bine zis într-o astfel de ilustrare, constă ceea ce i se întâmplă lui Hegel să numească „botezul Spiritului“, mult mai evident în opera de artă – nu-i fie cu supărare lui Kant – decât în orice frumusețe naturală. Cu „Logica esenței“, simpla ființă, inclusiv devenirea ei, ființa sa determinată, calitatea și cantitatea sa, este la drept vorbind „botezată“. Astfel, înainte de crearea lumii, Dumnezeu se botează până și pe el însuși de la un capăt la altul al *Logicii*. Prin aceasta, „adevărul ființei este esență“¹ în sensul în care *christianus factus* e adevărul lui *homo natus*, religia nefind aici, în modul său exclusiv reprezentativ, decât vestibulul conceptualizării filosofice. Însă botezul nu este suficient. Va mai trebui să existe în botez și vechimea, altfel spus perseverența, pentru a putea ajunge la partea a treia a *Logicii*, al cărei titlu va fi „Logica conceptului“. *Logica* continuă atât de bine *Critica rațiunii pure*, încât aceasta din urmă transpare cu ușurință în succesiunea capitolelor compuse de Hegel.

Identitate și diferență

Logica „esențialităților“ sau a „determinațiilor de reflectare“² începe cu prezentarea conceptelor de *identitate* și *diferență*. Într-un mod similar, „Analitica principilor“ începea cu examinarea primului principiu al judecăților adevărate (analitice) care este, spunea Kant, principiul identității. Kant se mărginea acolo să spună că numai cu identitatea nu ajungem niciodată mai departe decât atunci când spunem că cerul albastru este albastru sau că panașul alb al lui Henric al IV-lea este alb. Cât despre contradicție, trebuie s-o îndepărtăm de noi ca pe o murdărie, spre a ne purifica. Este aici, spune Hegel, „una din prejudecățile principale ale logicii de până acum“³, căci „numai împinse în ascuțișul contradicției se animează și se umplu de viață diversul și multiplul și-și primesc, în contradicție, negativitatea, care e pulsația immanentă a

¹ *Știința logicii*, trad. rom., p. 374.

² *Ibid.*, p. 393.

³ *Ibid.*, p. 426.

automișcării și a tot ce e viu"¹. Aceasta nu înseamnă, cum observă Marx în *Capitalul*, că pentru a hegelianiza este suficient să fii atent la a te contrazice bine, ci că adevărul depășește în mod nemăsurat monotonia dezvoltării identice². Deci Hegel face aici semn spre Kant doar pentru a se despărți de el încă de la început.

Temeiul

După examinarea conceptelor corelative de identitate și de diferență, Hegel abordează conceptul de *temei* sau de fundament – în germană : *Grund*. „Temeiul” este în esență celălalt, întrucât acesta intervine reflexiv în orice explicație. Kant spusese și el că adevăratul principiu al judecăților sintetice *a priori* nu este principiul identității, onorat de Leibniz sub numele de *principiu al rațiunii*, lectura germană a latinescului *ratio* fiind *Grund*. Astfel, principiul este *Grund* în raport cu consecința, substanța e *Grund* în raport cu accidentul sau cauza în raport cu efectul. Această esențializare reflexivă a lucrurilor, pornind de la ceea ce constituie temeiul sau *Grund*-ul lor, este cea care le produce ca fenomene. Îi revine deci în particular esenței să se fenomenalizeze. Fenomenalizarea esenței este apariția existenței. Acesta e sensul în care existența reprezintă, pentru Hegel, nu mai mult decât esența, ci unul din „momentele” acesteia.

Din tot ce precedă reiese clar că nu avem aici nimic de învățat de la Hegel, cu excepția unui sens nou a ceea ce este deja pe de-a-ntregul știut datorită lui Kant. Dar în această meditație a lui Kant se trezește, ca să spunem așa, un al șaselea simț numit de Hegel *das Spekulativ*, simțul speculativ. Întreaga *Critică a rațiunii pure* trece în dimensiunea speculativului. La Hegel, speculativ se opune lui *predicativ*. Din punctul de vedere al predicăției, gândirea se mărginește să adauge determinații fixe unui subiect fix el însuși. De exemplu, categoriile kantiene sunt proprietățile fixe ale fixității originare a lui „Eu gândesc”. La Hegel, dimpotrivă, așa cum se cuvine „vieții lui Dumnezeu”, totul se răstoarnă fără încetare :

¹ *Ibid.*, p. 428.

² Cf. *Capitalul*, cartea I, cap. 22, sect. 3 : Marx spune, referitor la John Stuart Mill, pe care nu-l poate suferi : „Pe cât îi este de străină contradicția hegeliană, sursă vie a oricărei dialectici, pe atât se simte mai în largul său în cele mai plate contradicții”. Trad. fr. de J. Beaufret. Cf. Trad. Lefebvre. Paris, PUF, 1970, p. 668, nota 41.

ființa în esență, apoi esența în concept, care este mai puțin nivelul cel mai ridicat al abstracției, cât înflorirea realității în sfârșit cucerite. De unde a treia parte a *Logicii*: „Logica conceptului”.

“Logica conceptului”

Această a treia parte urcă de la „Logica esenței” la însăși esența *lóyos*-ului, rămasă încă implicită în cele două părți precedente. Dar esența *lóyos*-ului este, spune Hegel, „conceptul, regnul subiectivității sau al libertății”¹. De unde titlul insolit de „Logică subiectivă” al acestei a treia părți.

Obiectul meditației va fi aici „conceptul conceptului”², pe care nu îl cunoaștem încă decât în calitatea sa de concept al ființei, apoi de concept al esenței. Dar ce este conceptul „ca atare”?

Conform modului curent de a vedea lucrurile, el poate fi orice, de exemplu eu, cel care „am” concepte sau concept „așa cum am o haină, culoare și alte însușiri exterioare”³. Iată un mod foarte greșit de a ne exprima. Conceptul nu este o posesiune printre altele a spiritului, el este „purul în-sine”⁴ (*das reine Selbst*) al acestuia. În aceasta constă aportul decisiv al filosofiei kantiene: „Apartine vederilor celor mai adânci și mai juste ce se găsesc în *Critica rațiunii pure* faptul că unitatea care constituie esența conceptului a fost recunoscută ca unitate original-sintetică a apercepției, ca unitate a lui Eu gândesc, sau a conștiinței de sine”⁵. Referința esențială a părții a treia a *Logicii* este deci încă o dată de Kant în aceeași măsură în care este legat de el.

Într-o scurtă prefată, el cere mai întâi indulgență din partea cititorului: „Cât privește aceste părți precedente, putem face apel la indulgența judecătorilor binevoitori, din cauza puținelor lucrări pregătitoare care mi-ar fi putut oferi un punct de sprijin, materiale și un fir conducător. Pentru partea prezentată aici pot cere o atare indulgență mai curând dintr-un motiv contrar, întrucât pentru logica conceptului se găsește în prealabil un material

¹ *Știința logicii*, trad. rom., p. 568.

² *Ibid.*, p. 579.

³ *Ibid.*, p. 580.

⁴ *Ibid.*, p. 616.

⁵ *Ibid.*, p. 581.

complet gata și fixat, un material, am putea spune, osificat, iar sarcina e aici ca acesta să fie adus în stare fluidă și să fie reaprins focul conceptului viu în această materie moartă. Dacă construirea unui oraș nou într-un câmp pustiu prezintă greutăți particulare, există, desigur, material destul, dar cu atât mai multe piedici de altă natură când e vorba de a da un plan nou unui oraș vechi, solid construit, menținut în posesiune neîntreruptă și care continuă să fie locuit; aici trebuie, între altele, să te hotărăști să întrebuințezi cât mai puțin din materialul, considerat de altfel valoros, aflător la fața locului¹.

La urma urmei, partea a treia a *Logicii* e mai puțin întemeierea orașului Brasilia cât renovarea vechiului cartier al Halelor din Paris. Slăbiciunea lui Kant a constatat tocmai în faptul că s-a folosit de materialele preexistente și nimic mai mult, considerând logica formală drept o știință atât de perfectă de la Aristotel încoace încât se putea obține din ea, în deplină siguranță, un „fir conducător” pentru identificarea diferitelor fețe ale conceptului. Există aici, ca întotdeauna la Kant, un contrast stupefiant între „sublimul” demersului și „trivialitatea” execuției.

„Logica conceptului” sau „Logica subiectivă”, care este partea a treia a *Logicii*, se împarte ea însăși în trei părți enumerate pe scurt în § 162 din *Enciclopedia* :

- 1) Studiul conceptului *subiectiv*, adică *formal*;
- 2) Studiul conceptului în *obiectivitatea* sa;
- 3) Studiul *ideii* ca subiect-obiect, ca unitate a conceptului și a obiectivității, ca adevăr absolut.

STUDIUL CONCEPTULUI „CA ATARE”

Dacă Kant a întrezărit că totul este, în temeiul său, concept, conceptul constituind „purul in-sine” (*das reine Selbst*) al spiritului, el n-a văzut în concept decât o formă goală care, pentru a înceta de a fi goală, are nevoie de ajutorul extern al intuiției, fie aceasta *a priori* (schematism) sau empirică (percepție), deoarece numai ea singură îi poate conferi conceptului o valoare efectivă. Pentru Hegel, dimpotrivă, conceptul este numele cel mai potrivit al efectivității înseși la toate nivelele sale. Căci conceptului îi este propriu de a conține simultan cele trei momente ale universalului,

¹ *Ibid.*, p. 571.

particularului și individualului. De exemplu, conceptul este *acest* (individual) edificiu (universal) ca fiind construit sau nu din piatră, primitor sau nu, înconjurat sau nu de o grădină (particular). În acest sens : *totul este concept*. Nu există nimic care să nu fie, prin esența sa, desfășurarea universalului în diferențierea ce-l particularizează fără a-l împiedica însă să fie „la el” (*bei sich*) și să apară drept individualitatea sub care universalul astfel determinat apare în sfârșit în singularitatea unei înfloriri unice. Trandafirul aici de față este determinația individuală, ea însăși determinată, a universalului care este planta, întrucât această determinație ea însăși determinată se desfășoară în mod singular *hic et nunc*. Astfel, în termeni hegelieni, conceptul este nu „universalul abstract”, ci „universalul concret”, acela care, departe de a plana mai sus decât cerul deasupra indivizilor, cum credea Platon, îi deschide (îi duce) pe aceștia din adâncul sinelui lor spre universal. Cum individualul și efectivul sunt unul și același lucru (§ 163 din *Enciclopedia*), înțelegem atunci propoziția prin comentariul cu care se va încheia, câțiva ani mai târziu, prefața la *Doctrina dreptului* : „Tot ce este rațional e efectiv și tot ce e efectiv este rațional”. Nu e doar o propoziție speculativă printre altele (de pildă cea care enunță identitatea filosofiei istoriei și a istoriei filosofiei), ci însuși temeiul oricărei propoziții speculative. Prin urmare, nu mai e vorba, ca la Kant, de a flanca *idealismul transcendențial* cu un *realism empiric*, ci de a gândi speculativ unitatea conceptului și a efectivității în identitatea universalului, a particularului și a singularului ce se manifestă în ea. De altfel, conceptul luat în această accepțiune nu se mai numește doar concept, el mai are și alte două nume : judecată și raționament sau mai degrabă, spune Hegel, *Urteil und Schluss* (acest ultim cuvânt fiind tradus în general prin „silogism”).

Judecata (*Urteil*) este „determinarea imanentă a conceptului”¹, altfel spus : „diviziunea originară (*Ur-teil*) a sa”². Ea nu adaugă un predicat unui subiect, legând predicatul de subiect printr-o copulă, ci „copula enunță că subiectul *este* predicatul”³. În acest sens, nu numai că totul este concept, dar „orice lucru este o judecată”⁴. Se poate spune despre planta ce răsare din sămânța sa că „această

¹ *Enciclopedia*, § 165, trad. rom., p. 295.

² *Știința logicii*, trad. rom., p. 621.

³ *Ibid.*, p. 627.

⁴ *Enciclopedia*, § 167, trad. rom. p. 298.

aparitie este judecata sa". Începem să înțelegem în ce sens *Weltgeschichte ist Weltgericht*, istoria lumii este judecata ultimă¹.

Este evident că nu trebuie să reducem diviziunea originară a judecății, cea care dă fiecărui lucru diviziunea ce îi revine prin esența sa, la simpla propoziție în care ne mărginim să spunem ceva despre ceva. Orice judecată este o propoziție, dar reciproca nu e valabilă: „De exemplu, Aristotel a murit în al 73-lea an al etății sale, în al patrulea an al celei de a 115-a olimpiade, este o simplă propoziție [*Satz*], nu o judecată [*Urteil*]"². Într-o astfel de propoziție, deși ea se referă la Aristotel, nimic nu este încă cu adevărat atins. La fel, „informațiile” (știrile) nu sunt încă judecăți, deși pot să devină din momentul în care sunt gândite. Acesta este sensul în care Hegel, vorbindu-și sieși, a putut scrie: „Lectura ziarelor este un fel de rugăciune de dimineață realistă. Fiecare își orientează propria poziție față de lume pe de o parte către Dumnezeu, pe de alta spre lumea așa cum este ea; rugăciunea ne oferă aici pe pământ aceeași siguranță ca și aceea căutată atunci când dorim să ne punem la punct”³.

Cât despre raționament, Hegel îl definește în *Propedeutica* drept „judecata însoțită de fundamentul ei”⁴. El este așadar judecata, întrucât e motivată. Deci, dacă totul este concept și judecată, este încă și mai adevărat să spunem că totul este raționament sau silogism, locul esențial al judecăților motivate fiind istoria unde popoarele care „fac epocă” rând pe rând realizează în mod divers conceptul. Aceasta nu înseamnă desigur că ele fac silogisme, ci că ele sunt prin ele însele chiar silogismul. „Tot ce este rațional e efectiv și tot ce e efectiv este rațional”⁵. Iată un punct referitor la care Marx nu va uita lecția lui Hegel.

Deci Hegel dezvoltă în felul său, cu mult gust, după cum se pare, diferitele figuri ale motivației silogistice expuse de Aristotel cu două mii de ani înaintea lui. Leibniz spusese deja despre silogistica aristotelică: „Există aur în aceste reziduuri”⁶. Într-adevăr, lucrurile sunt fastidioase doar în aparență. În realitate, însăși viața conceptului este cea care, nu-i fie cu supărare lui Descartes, se desfășoară în silogism.

¹ *Filosofia dreptului*, § 340 și *Enciclopedia*, § 548.

² *Știința logică*, trad. rom., p. 624.

³ *Notes et Fragments*, Paris, Aubier, 1991, pp. 76-77. Trad. fr. de J. Beaufret.

⁴ Paris, Conthier-Méditations, 1963, Al treilea curs, § 39, p. 119.

⁵ *Philosophie du droit*, prefață, trad. fr. de J. Beaufret.

⁶ *Nouveaux Essais*, IV, 8, § 9.

De ce face parte obiectivitatea din „Logica subiectivă”? Pentru că obiectivitatea este însăși prezența lucrului în fața omului devenit el însuși subiect. „*Wir die Subjekte*“, va spune Husserl. Ceea ce înseamnă : noi, cei cărora lumea le este esențialmente prezentă ca obiectivitate.

Pentru a înțelege ce vrea să spună Hegel aici, trebuie să ne reamintim că ceea ce se produce în figura conceptului, a judecății și a raționamentului este tocmai apariția lucrurilor în efectivitatea lor. Hegel reia cele spuse în partea a doua a *Logicii*, urmând firul călăuzitor al „analogiilor experienței”, însă pentru a-l depăși, așa cum depășise deja, în *Critica facultății de judecare*, sub titlul „Analitica facultăților de judecare reflexive”, nivelul încă elementar de inteligibilitate asigurat de „analogiile experienței în conformitate cu raporturile dintre substanță și accident, cauză și efect și acțiune reciprocă a substanțelor. De unde această scurtă observație : „Obiectivitatea conține cele trei forme : a mecanismului, a chimismului și a relației de scop”¹.

Noutatea constă aici în apariția chimismului între mecanism, care era pentru Kant punctul de vedere al primei Critici, și finalitatea care era punctul de vedere al celei de a treia. Mecanismul, chimismul și finalitatea sunt cele trei nivele ale obiectivității. Leibniz spusese deja despre Descartes că dacă acesta dăduse „un frumos roman al fizicii”, în schimb el „ignora chimia fără de care e imposibil să faci să progreseze fizica uzuală”². În lumea lucrurilor materiale, Descartes nu vede mai departe de fizică, aceasta din urmă reducându-se de altfel, în viziunea sa, la simpla mecanică. Deși evocă analiza chimistului pentru a caracteriza stilul analizei din *Critica rațiunii pure* și deși se referă uneori la cutare sau cutare chimist, Kant însuși nu spune mult mai mult decât Descartes. În *Critica facultății de judecare* el pune cu brutalitate față în față mecanismul și finalitatea. În realitate, spune Hegel, între cele două se află chimismul, care este mai mult decât mecanismul din moment ce ajunge să se învecineze cu finalitatea, al cărei domeniu propriu este cel al vieții. Hegel se minunează de descoperirile chimiei care ne pun în prezența unor transformări

¹ *Enciclopedia*, § 194. adaos 2; trad. rom., p. 330.

² *Philosophischen Schriften*, IV, p. 302.

mult mai uimitoare decât fenomenele ce fac obiectul de studiu al fizicianului. Determinism (mecanism) și finalitate, iată un mod de a trata lucrurile în prea mare grabă.

În *Marea Logică*, doar opt pagini sunt consacrate chimismului. Dar Hegel își va lua revanșa câțiva ani mai târziu în *Filosofia naturii*. Găsim totuși începând cu *Logica*, următoarea observație, formulată astfel în *Filosofia naturii* (§ 335): „Anumite fenomene chimice, de pildă acela că în proces un oxid este coborât la un grad mai slab de oxidație, la care el se poate combina cu acidul care acționează asupra lui, și în schimb o parte este mai tare oxidată, au făcut chimia să recurgă, în explicație, la determinatia finalității”¹. Vorbind despre acest fenomen în *Filosofia naturii*, îl comentează în felul următor: „Există aici, este drept, o aparență de viață, care însă în product se pierde. Dacă produsele procesului chimic și-ar reîncepe singure activitatea, ele ar fi viață. În măsura aceasta viața ar fi un proces chimic ajuns la perenizare”². În această privință, Goethe e într-un tot de acord cu Hegel. El scrie *Afinitățile electice* cu privire ațintită pe chimie, în timp ce Hegel face la rândul său din fenomenul afinității însuși centrul chimiei: „Legea descoperită de Richter a afinităților electice, de care a fost vorba în remarcă noastră [§ 333 din *Filosofia naturii*] a rămas neluată în seamă, până când englezii și francezii (Berthollet și Wollaston) au vorbit de Richter, s-au servit de lucrările lui și le-au utilizat, făcându-le astfel importante. Tot așa teoria lui Goethe a culorilor nu va răzbi în Germania până când un francez sau un englez nu o va adopta sau o va dezvolta pentru sine și o va pune în valoare. De lucrul acesta nu trebuie să ne plângem; căci la noi în Germania așa au stat întotdeauna lucrurile, afară de cazul când se pune pe picioare vreun lucru prost, ca teoria lui Gall asupra craniului (frenologia)”³. Să semnalăm în această privință că „lucrul prost” despre care vorbește Hegel va fi glorificat în Franța chiar de către Auguste Comte, cel ce va aprecia peste măsură frenologia, făcând din țânțar armăsar.

În sfârșit, culmea obiectivității e finalitatea: „Scopul s-a dovedit a fi al treilea element alături de mecanism și chimism; el este adevărul lor”⁴. Aici, Hegel trimite în mod natural la Kant: „Unul

¹ *Filosofia naturii*, trad. rom., p. 349, (cf. de asemenea *Știința logicii*, trad. rom., p. 733).

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 342.

⁴ *Știința logicii*, trad. rom., p. 741.

din meritele mari ale lui Kant în fața filosofiei constă în distincția pe care el a stabilit-o între finalitatea relativă sau *exterioară* și cea *interioară*. În aceasta din urmă, el a inclus conceptul de viață, ideea, și a ridicat prin aceasta în chip pozitiv filosofia deasupra determinațiilor reflexive și a lumii relative a metafizicii. Ceea ce *Critica rațiunii* nu face decât necomplet, printr-o întorsătură foarte piezișă și numai negativ¹.

Pentru a înțelege exact ce anume omagiază Hegel, ar trebui să reluăm aici întreaga meditație kantiană asupra finalității.

Astfel, originalitatea lui Kant constă în faptul că el a înlocuit cele trei concepte ale finalității aflate deja în uz, cu un al patrulea, pe care îl dezvoltă sub numele de „finalitate internă”. Într-adevăr, în viziunea lui Aristotel, finalitatea (traducere latină a lui *τὸ οὐ ἔνεκα χάριν*) se desfășoară în trei domenii : 1) cel al lui *φύσις*, a cărei capodoperă este apariția a ceea ce e viu; 2) cel al lui *τέχνη*, care „o imită pe *φύσις* ; 3) cel al lui *πρᾶξις*, căreia îi consacră în particular *Etica Nicomahică*.

Deci : finalitate fizică, finalitate tehnică și finalitate practică. Or, pentru Kant, finalitatea practică ține de *Critica rațiunii practice*. Finalitatea tehnică nu e la urma urmei, decât o aplicare a legilor naturii; o cunoaștem așadar în principal din *Critica rațiunii pure*. Cât despre finalitatea fizică, ea trimite cel mult la Bernardin de Saint-Pierre.

Aparținând fie primei Critici, fie celei de a doua, numai dacă nu cumva se reduce la cercetarea unei iluzii, studiul finalității nu redevine un studiu original decât în măsura în care Kant introduce un al patrulea concept al finalității : cel de *finalitate internă sau intrinsecă*, care trebuie înțeles mai puțin ca un raport între mijloace și scop în vederea unui rezultat, ci ca un raport al părților cu întregul în interiorul unui sistem. Un astfel de sistem este, de exemplu, arhitectonica naturii înțeleasă ca posibilitate a legilor particulare de a se lăsa „subsumate” sub legi din ce în ce mai generale; el este, de asemenea, apariția frumosului și a sublimului în natură, precum și în artă; el este, în sfârșit, miracolul vieții. În această privință, Kant e ineputabil, iar Goethe nu va înceta să-l aplaude pe cel pe care îl numește „Bătrânul din Königsberg”.

Întregul este gândit sub titlul de „judecată reflexivă”, în opoziție cu „judecata determinantă”. Judecata este determinantă

¹ *Ibid.*, p. 738.

pretutindeni unde „condițiile *a priori* ale unei experiențe posibile în genere sunt în același timp condițiile posibilității obiectelor experienței”¹.

Există aici o egalitate între părți, adică nimic mai mult, nimic mai puțin de nici o parte. Dimpotrivă, judecata este numită reflexivă atunci când condițiile pe care le presupune ca judecată sunt mult mai bogate, adică merg mult mai departe decât condițiile strict cerute pentru ca judecata să nu fie fără obiect. De data aceasta nu mai există echilibru între părți, ci *mult mai mult* de partea gândirii decât de partea obiectului. Nu este vorba totuși de o simplă iluzie subiectivă, fie ea fondată într-un anume sens, așa cum e „mirajul transcendental”, ci de deschiderea unui posibil care nu poate decât să ne încurajeze pentru a merge mereu mai departe în explorarea nu doar a obiectului, ci a unității sale reprezentate ca „arhitectonică”. Eroarea ar consta, spune Kant, numai în a ne lăsa în voia dogmatizării. Studiul scopurilor în finalitatea lor nu este „hipostatic”, ci doar „reflexiv”. Dacă se renunță totuși la reflexie, atunci studiul a ceea ce este viu, de exemplu, nu mai are nici un sens. Fără îndoială că nu se va spune niciodată nimic ce ar putea deveni neînțelegibil pentru știința pozitivă, însă totul va fi gândit pornind de la Idee, în sensul în care Goethe va scrie : „Cel ce se arată timid în fața *Ideii*, nu mai posedă, la urma urmei, conceptul”².

Hegel își manifestă admirația față de interpretarea kantiană a judecării, însă acest lucru nu-l împiedică să rămână în mod hotărât critic. „Ideile reflexive” reprezintă pentru el mult mai mult decât o simplă „unitate regulativă a folosirii sistematice a intelectului”. Drept urmare, el nu poate fi satisfăcut de statutul oferit lor de către Kant : „Conceptele rațiunii, în care trebuie să presimțim prezența unei puteri mai mari și a unui conținut mai profund, nu mai are [la Kant] nimic de natură constitutivă, cum au încă în ele categoriile; conceptele rațiunii sunt simple idei; fără îndoială, e cu totul îngăduit să facem uz de ele, dar prin aceste esențe inteligibile, în care ar fi trebuit să-și deschidă larg corola tot adevărul, nu trebuie să se înțeleagă decât ipoteze; a le atribui acestora adevăr în sine și pentru sine ar fi cu totul arbitrar și nebun de temerar, deoarece ele nu pot fi întâlnite în nici o

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 150.

² *Maximen und Reflexionen*, nr. 1048, ed. Kröner, 1947, p. 176 : Cf. *Maximes et Réflexions*, trad. fr. de G. Bianquis, Paris. Gallimard, 1943, p. 26.

experiență. S-ar fi putut vreodată crede că filosofia ar nega adevărul esențelor inteligibile fiindcă acestora le lipsește materia spațială și temporală a sensibilității?"¹

Ideea

Ea este a treia parte a „Logicii subiective”. În al treilea capitol al acestei a treia părți totul se concentrează sub titlul „Ideea absolută”. Acesta e momentul precis în care intervine ca sinonim riguros al Ideii absolute un alt termen, folosit deja de Hegel, dar care nu făcuse încă obiectul unei analize sistematice : termenul de *metodă*. Ultimul capitol al *Logicii* este, dacă vrei, *Discursul asupra metodei* al lui Hegel. În loc să înceapă *Logica* printr-un „discurs asupra metodei”, Hegel o termină prin el. O dată în plus, „filosofia este lumea de-a-ndoaselea”.

Interpretarea ideii ca „metodă” este introdusă cu ajutorul unei opoziții între științele obișnuite și *știință*, adică ceea ce până atunci se mai numea încă doar filo-sofie, dar care este acum știință însăși.

„În cunoașterea căutătoare, metoda este privită și ca instrument, ca mijloc ce ține de latura subiectivă, prin care aceasta se referă la obiect. În acest silogism, subiectul constituie una dintre extreme, iar obiectul cealaltă, și primul se unește prin intermediul metodei sale cu acesta din urmă, dar nu se unește prin aceasta pentru sine cu sine însuși. Extremele rămân diverse, fiindcă subiectul, metoda și obiectul nu sunt afirmate ca unicul, identicul conceput; prin urmare, silogismul e tot cel formal; premisa, în care subiectul pune forma ca pe a sa metodă de partea sa, este o determinație nemijlocită și din acest motiv conține determinațiile formei, adică, cum am văzut, determinațiile definiției, diviziunii etc., ca pe niște fapte găsite în prealabil în subiect. Din contra, în adevărata cunoaștere metoda nu este numai o cantitate de anumite determinații, ci este modul-determinat în sine și pentru sine al conceptului, care este termenul mediu numai fiindcă el are totodată și semnificația a ceea ce este obiectiv, obiectiv care în concluzie nu obține deci numai un mod-determinat exterior datorită metodei, ci e afirmat în identitatea sa cu conceptul subiectiv”².

¹ Știința logicii, trad. rom., p. 587.

² Ibid., p. 828.

„În sine“ și „pentru sine“ (*an-und-für-sich*) este o locuțiune ce revine aproape la fiecare pagină. Când Hegel vorbește astfel, o face întotdeauna pentru a se despărți de Kant, trimitând totuși la el. „În sine“ (*an sich*) este transpunerea grecescului $\tau\omega\ \acute{\omicron}\nu\tau\iota$ iar „pentru sine“ (*für sich*), a lui $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$. Kant îl stabilise deja pe $\tau\omega\ \acute{\omicron}\nu\tau\iota$ al lui $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$, prin distincția pe care o face între fenomen și aparență. Dar, pentru Kant, fenomenul nu este încă ultimul cuvânt al „în sinelui“. De aceea, el opune „lucrului în fenomen“ „lucrului în sine“. Lucrul există de ambele părți, dar numai de o parte lucrul e cu adevărat în sine. Fără îndoială că lucrul în sine nu este un alt lucru decât fenomenul. De ambele părți este vorba de aceleași lucru, cu privire, pe de o parte, la intelectul infinit (Dumnezeu) și, de cealaltă, la intelectul finit (omul). Intelectul ca infinit și finit e cel ce susține distincția între lucrul în sine și fenomen. Pentru Kant, geometria e „cea mai bună interpretare a fenomenului“¹. De aceea, este absurd să spunem ca pitagoreicii : „Dumnezeu este întotdeauna geometru“. Ar fi culmea antropomorfismului. Dumnezeu nu e niciodată geometru, nimic nu este „frumos pentru el“, iar distincția pe care noi o putem face între natură și viață îi este profund străină. Există un singur lucru care poate fi riguros același pentru Dumnezeu și pentru om, și anume determinația „acestui bun atât de prețios pe care noi îl numim morală“. Din această cauză, morala se află, pentru Kant, la intersecția a două lumi : cea a fenomenului și cea a în sinelui (noumen). De unde prima frază a primei secțiuni din *Întemeierea metafizicii moravurilor* : „Din tot ce e posibil de a fi conceput în această lume, și chiar în afara acestei lumi, nu există nimic care să poată fi considerat fără nici o restricție ca fiind bun în mod absolut, cu excepția unei voințe bune“².

– noumen

– fenomen

– aparență { subiectivă

{ miraj transcendental (ce nu poate fi evitat).

În viziunea lui Hegel, distincția kantiană a în sinelui și a fenomenului nu este decât boala infantilă a idealismului. Într-adevăr, dacă fondul idealismului constă în „a revendica pentru conștiința de sine toate momentele în sinelui“, el rămâne totuși

¹ *Dissertația din 1770*, secțiunea III, § 15D (Ak., II, 404).

² Ak., IV, 393.

„la începuturile sale, încă prizonier al opoziției, acum, în pofida proiectului său, o separare pentru în sine“¹. „Pentru sine“ înseamnă deci, la Hegel, apartenența în sinelui la conștiința de sine. El este în sinele gândit, reîntors la conștiința de sine : „Doar în ființa-pentru-sine (*durch sich*) care se reîntoarce infinită în sine pornind de la nemijlocirea naturală rezidă posibilitatea opoziției între ceea ce este doar în sine și încă nu pentru sine“². În sinele nu este așadar decât un nu încă al pentru sinelui, așa cum ființa nu e decât un nu încă al esenței, care nu este ea însăși decât un nu încă al conceptului.

În consecință, nu trebuie să încercăm să-l înțelegem pe Hegel cu ajutorul distincției între în sine și pentru sine, despre care Sartre afirmă, la începutul lucrării sale *Ființa și Neantul*, că este de la sine înțeleasă, în sinele fiind pentru el „ființa“ în același timp cleioasă, vâscoasă și compactă în care pentru sinele face niște găuri (= valorile), procurându-i ființei neantul ce o împiedică să ne strivească.

În *Logica*, de pildă, Dumnezeu este luat *für sich*, adică în el însuși și nu *bei uns*, la noi. „La noi“ nu este aici transpunerea grecescului *παρ-ουσία* (prezență), ci a lui *παρ-ἑμῖν*. De ce este Dumnezeu „la noi“? Nu pentru că l-am invitat să vină, ci pentru că el a vrut să fie acolo. Este ceea ce citim în *Introducerea la Fenomenologie*, care e teologia divinului în *παρ-ουσία* sa, adică faptul că Dumnezeu „la noi“ = Rusaliele.

Inutil să adăugăm că metoda numită de Hegel „sufletul obiectivității“ este *dialectica*. Pornind de la ceea ce este cel mai abstract, ea merge spre concret și „nu lasă nimic în urma sa, ci duce cu sine tot ce a fost câștigat, îmbogățindu-se și devenind tot mai densă“³. La rândul său istoria, și în particular istoria filosofiei, nu este altceva decât mișcarea dialecticii. De unde interpretarea foarte singulară a filosofiei grecești la nivelul căreia noi suntem deja „la noi“, deși nu este încă vorba decât de copilăria gândirii.

¹ *Geschichte der philosophie*, S.W., t. XIX, pp. 553-554; cf. de asemenea *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, op. cit., t. VII, p. 1853.

² *Filosofia dreptului*, § 66.

³ *Știința logicii*, trad. rom., p. 842.

Capitolul 4

FILOSOFIA LUI NIETZSCHE¹

Cine este Nietzsche? El însuși a răspuns la această întrebare, printr-un titlu : *Ecce homo* și printr-o maximă : „Să devii cine ești“ (*Werde wer du bist*) care este, la drept vorbind, o traducere din Pindar².

Dar cine este el? Să fie Nietzsche chiar „filosoful valorilor“ – cuvânt pe care l-a făcut să răsune tot atât de mult sau chiar mai mult decât Malraux și pe care îl vom găsi tot mai frecvent la el? Sau filosoful „voinței de putere“, sau mai degrabă filosoful „eterneli reîntoarceri a identicului? Să fie el, așa cum spune Heidegger, „ultimul dintre filosofi germani care nu s-a consacrat unei căutări pasionate a lui Dumnezeu“³, sau „Antihristul“, cum o spune el însuși? Numai dacă nu cumva este „femela elefantului“?⁴

Pentru a rezolva această problemă, trebuie să începem prin a răspunde la o întrebare mai precisă : ce anume a pus gândirea lui Nietzsche în mișcare?

Problema lui Nietzsche

Ceea ce a pus gândirea lui Nietzsche în mișcare este faptul că a „conștientizat“⁵ o anumită problemă.

Dar când există „problemă“ pentru Nietzsche? „Orice mare problemă e un simptom. A fost nevoie de un om dotat cu o

¹ Curs ținut în 1963–1964 la Clasa Întâi Superioară a liceului Condorcet. Cf. Anexa II pentru un adaos la acest curs.

² *Γένει' οἷος ἐσσι' μαθών*, „Pithianica a doua“, versul 27.

³ „Discours du rectorat“, mai 1933. Cf. Heidegger, *Ecrits politiques*, trad. fr. de F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 103.

⁴ *Ecce homo*, „De ce scriu atât de bine“; *Așa grăit-a Zarathustra*, § 1.

⁵ *La Volonté de puissance*, trad. fr. de G. Bianquis (citată în cont. *V.P.*), Paris, Gallimard, 1948, t. II, § 5, p. 10. J. Beaufret, care a folosit această traducere, îi aduce adesea modificări mai mult sau mai puțin importante (Nota edit. fr.).

oarecare doză de forță, de finețe, de amplexare, expus la cutare pericol determinat, dotat cu o astfel de îndrăzneală definită, pentru a scoate din el această problemă.”¹ Ceea ce afirmă el este faptul că problema care i-a pus gândirea în mișcare era făcută anume pentru el și că el era făcut pentru această problemă, care e simptomul a „ceea ce este el”. Ceilalți n-au nici o deschidere spre problema în discuție. Această problemă nu are sens decât pentru un singur om, având în vedere că ea îi este simptomatică, adică este propriul lui simptom. Acest fapt nu ține de o particularitate subiectivă a unui individ determinat, ca în cazul lui Descartes, pentru care problema simptomatică era de a nu-și sparge corpul de sticlă. Nu același lucru se întâmplă la Nietzsche. Dacă problema despre care vorbim pune stăpânire pe Nietzsche, acest lucru se datorează faptului că ea se pune pentru noi, oamenii. Dar numai la Nietzsche ea și-a găsit omul, singurul său om.

De când această problemă, care nu este încă definită ca problemă, și-a găsit în Nietzsche omul? De când este Nietzsche omul despre care e vorba? De când această problemă este simptomatică pentru Nietzsche?

Dintotdeauna, sau măcar dintr-o perioadă anterioară momentului în care el a conștientizat această problemă. De ce? „Destinul nostru îndepărtat și viitor ne domină, chiar dacă ochii noștri nu-l disting; mult timp, orice eveniment este pentru noi o enigmă. Alegerea oamenilor și a lucrurilor, selecția circumstanțelor, eliminarea a ceea ce ne este cel mai plăcut, respectiv cel mai onorat, toate acestea ne înspăimântă, ca și cum prin noi ar vorbi o întâmplare, un capriciu uneori cam vulcanic; dar cea care se exprimă astfel este înțelepciunea superioară a destinului nostru viitor. E posibil ca în viitor întreaga noastră istorie să apară ca o cooperare între întâmplare și absurd; dacă privesc în urmă, nu mai observ, în ceea ce mă privește, nimic întâmplător sau absurd în viața mea.”²

În urmă : după ce l-a lăudat, plin de râvnă, pe Wagner, el este dușmanul cel mai înverșunat al acestuia. Când privește în urmă, el își vede mai întâi nașterea „lângă un cimitir”³; el este fiu de pastor.

¹ *Ibid.*, § 329, p. 106.

² *Ibid.*, § 308, p. 102.

³ Cf. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. fr. de G. Granel, Paris, PUF, „Quadrige”, 1992, p. 122.

Uitându-se în urmă, se observă pe sine : profesor de filologie, apoi nu mai e profesor. Toate acestea îi devin din ce în ce mai clare : conjuncție a simptomului. Dar nu există aici nimic întâmplător sau absurd; e o problemă pe care nu o conștientizează încă. El a fost ales de problemă înainte ca problema să devină conștientă.

Dar care e problema ce a devenit conștientă în el? „Iat-o apropiindu-se, ineluctabilă, ezitantă, de temut ca destinul, o mare sarcină care este totodată marea întrebare : cum poate fi guvernat pământul în totalitatea sa? Și în ce scopuri omul, în totalitatea sa – și nu cutare popor sau cutare rasă – trebuie să fie crescut și dresat [în germană, joc de cuvinte cu ultimele două adjective]?”¹ Iar într-un alt text : „Marea problemă, adică dominația Pământului, devine foarte apropiată : lipsă totală de principii pentru aceasta”².

Problema care a fost conștientizată de Nietzsche, sarcina care e pe punctul de a-i reveni omului, cea despre care, încă din fragedă copilărie, l-a auzit vorbind pe tatăl său, pastorul, atunci când citea Vechiul Testament, este următoarea : *Subjicite eam*³, supuneți-l (supuneți Pământul).

Nietzsche consideră că s-a ajuns la această supunere a Pământului, dar constată că omul este total nepregătit pentru sarcina sa de dominare. Și tocmai această *lipsă de pregătire* a omului constituie pentru el *tragicul* timpului nostru. „Eu sunt cel ce a descoperit tragicul”⁴, sau „zorii s-au ivit – dar unde este soarele? Ziua aceasta va aduce furtuna”⁵.

Epoca tragică este întârzierea omului față de propriul său destin (această întârziere se numește la Nietzsche o remanență, o *hysteresis* a „valorilor”). „*Sentimentul valorilor rămâne întotdeauna în urmă*. El exprimă condițiile necesare conservării și creșterii unei epoci anterioare; el se află în luptă împotriva noilor condiții de existență, unde nu își are obârșia și pe care le înțelege în mod necesar greșit : el frânează, el trezește suspiciunea față de tot ce este nou.”⁶

De aici, spectacolul descompunerii oferit de lumea „valorilor”, complet epuizată de întârzierea sa crescândă.

¹ *V.P.*, t. II, § 11, p. 227.

² *Ibid.*, § 185, p. 353.

³ *Geneza*, I, 28.

⁴ *V.P.*, t. II, § 534, p. 367.

⁵ *Ibid.*, § 1, p. 9.

⁶ *Ibid.*, § 270, p. 91.

1) Religia? Dumnezeu său a murit. „În materie de religie, observ oboseală, oamenii au sfârșit prin a fi obosiți și excedați de simboluri. S-au încercat toate posibilitățile de viață creștină, cele mai severe ca și cele mai libere, cele mai inocente și spontane ca și cele mai chibzuite; este timpul să se inventeze ceva nou pentru a nu se reveni mereu la vechiul făgaș; este fără îndoială dificil să ieșim din vârtejul care ne duce cu el de câteva milenii. Până și zeflemeaua, cinismul, ostilitatea față de creștinism s-au uzat. E ca o suprafață înghețată în perioada dezghețului; pretutindeni gheața e crăpată, murdară, lipsită de strălucire, presărată cu băltoace periculoase. Singura atitudine oportună îmi pare a fi o rezervă respectuoasă și pudică; este modul de a cinsti religia muribundă. Rolul nostru este acela de a utiliza tranchilizante și calmante, așa cum se procedează în cazul bolnavilor incurabili. Trebuie să-i învinuim pe șarlatanii fără pic de creier (care, în majoritatea lor, sunt niște savanți). Creștinismul va fi în curând copt pentru critica istorică, adică pentru masa de disecție.”¹

2) Știința? Într-un sens, ea nu face decât să emane un iz de teologie. „Filosofii și teologii, la ora actuală nimiciți, continuă să acționeze în științe: chiar atunci când rădăcinile au murit, viața se mai menține un timp în ramuri. Cercetarea istorică s-a dezvoltat atât de mult, ca reacție împotriva mitului teologic mai întâi, dar mai apoi chiar împotriva filosofiei, încât tocmai în acest domeniu *cunoașterea absolută* participă la o adevărată orgie, la fel ca în științele matematice ale naturii.”² Cunoașterea absolută s-a refugiat în sectorul cunoașterii istorice și fizico-matematice. Știința nu este încă decât surogatul religiei într-un uzul timpurilor moderne.

Dar ce putem spune despre această cunoaștere absolută și perfectă („noul idol”, va spune Zarathustra)?

„Cunoașterea perfectă ne-ar face poate să gravităm, strălucitori și reci ca niște aștrii, în jurul lucrurilor – puțin timp încă! Apoi ar veni sfârșitul nostru, sfârșitul unor ființe averse de cunoaștere, care se bucură de o existență de păianjeni și de o fericire de păianjeni, urzind firele din ce în ce mai subțiri a ceea ce îi interesează și sfârșind prin a tăia, poate cu bună știință, firul cel

¹ *Ibid.*, § 151, p. 59.

² *Ibid.*, § 684, p. 203

mai subțire și mai delicat, deoarece din el nu se mai poate scoate unul încă și mai subțire.”¹

3) Arta? Îl avem într-adevăr pe Wagner și, datorită lui, „amatorii noștri de artă seamănă mult prea mult cu niște femei isterice”². De altfel muzica, din ce în ce mai la modă, este cea mai isterică dintre toate artele, cea mai rămasă în urmă. Muzica este incapabilă de „marele stil”³. „Muzica nu este niciodată decât un ultim ecou.”⁴

Și totuși, există printre aceste lucruri unele care ne înveselesc. Dar nu din Germania ne vin motivele de a spera, ci din Franța. Mai întâi, Stendhal. Iar în 1881, o revelație : *Carmen* de Bizet, care îl face pe Nietzsche să se întoarcă la muzică. El reia problema în „Scrisoarea din Torino”, unde descrie „cazul Wagner” : „Devii cu atât mai filosof cu cât ești mai muzician”⁵. Muzica dă aripi gândirii. Dar nu trebuie să ne încredem în sensul dat de Nietzsche cuvintelor „muzică” și „artă”.

„Doar atunci când vom fi în stare să înțelegem gândirea lui Nietzsche independent de reprezentarea care este conceptul de valoare, vom ajunge într-un punct de unde opera ultimului gânditor al metafizicii va deveni inteligibilă în meditație interogației – iar opoziția dintre Nietzsche și Wagner, cotitura istoriei noastre.”⁶

Una peste alta, „perspectivele sunt bune : se pregătesc o mulțime de zguduiri prodigioase.”⁷ „Se pregătesc niște frumoase explozii ale gazelor de mină”, ar spune André Breton.

Ceea ce pune în mișcare gândirea lui Nietzsche e descoperirea sau mai degrabă o dublă descoperire :

- 1) dominația Pământului e pe punctul de a le reveni oamenilor;
- 2) „absența totală de principii pentru aceasta”.

Crearea acestor principii cade în sarcina unei noi filosofii : „Urechi noi pentru o muzică nouă. Ochi noi pentru lucrurile cele mai îndepărtate. O conștiință nouă pentru adevăruri rămase până

¹ *Ibid.*, § 585, p. 180.

² *Ibid.*, t. I, § 546, p. 369.

³ *Ibid.*, t. II, § 430, p. 338.

⁴ *Ibid.*, § 44, p. 28.

⁵ *Le Cas Wagner*, § 1. Cf. Platon : „adevăratul muzician este filosoful.”

⁶ Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. de W. Brokmeier, modificată, Paris, Gallimard, 1962, pp. 91-92.

⁷ *I.P.*, t. II, § 15, p. 17.

atunci mute.”¹ Conștiință : Nietzsche spune *Gewissen*. Ar trebui tradus : a avea curajul de a înfrunta adevărul...

Să fi fost oare Nietzsche primul care a enunțat tematic ideea că dominația pământului e pe cale să le revină oamenilor? Filosoful nu vorbește deloc despre acest lucru. E un aspect care rămâne complet în umbră. Acest gând care îl vizitează pe Nietzsche și al cărei vestitor este, apare totuși în partea a șasea din *Discursul asupra metodei*. Descartes înțelegând că „în locul filosofiei speculative care se învață în școli, s-ar putea găsi una practică, prin care, cunoscând puterea și acțiunea focului, a apei, a aerului, a astrilor, a cerurilor și a tuturor celorlalte corpuri care ne înconjoară, tot atât de distinct cum cunoaștem diferitele meserii ale meșteșugarilor noștri, le-am putea da, în același chip, toate întrebuintările pentru care se potrivesc, devenind, în modul acesta, întrucâtva stăpâni și posesori ai naturii.”²

Despre această filosofie practică vorbește Nietzsche aici, el nefăcând altceva decât să spună din nou la sfârșitul timpurilor ceea ce Descartes spusese la începutul timpurilor numite Timpurile moderne. Diferență : Descartes (și numai el) își proferează fără urmă de neliniște enormitatea. Nietzsche (și numai el) resimte plin de spaimă descoperirea carteziană : „absență totală de principii pentru aceasta”. Dimpotrivă, *Meditațiile carteziene* îi ofereau lui Descartes niște principii suficiente pentru „a face bine omul” (Montaigne) chiar în condițiile „prodigioaselor zguduirii ce se pregătesc”. Nietzsche și Descartes sunt singurii care au văzut ce se pregătea și au dezvăluit acest lucru : dominația Pământului de către om. În termenii lui Nietzsche, Descartes și Nietzsche se află în stare de „prietenie stelară.”³

Supraomul

Din acel moment, sarcina lui Nietzsche, care nu a fost nicidecum, și cea a lui Descartes, va fi de a crea omul capabil să

¹ *Antihristul*, prefață.

² Trad. rom., p. 89.

³ Cf. *Știința vomasă*: § 279, trad. rom., p. 167.

fie la înălțimea rolului ce îi revine conform Vechiului Testament : *Subjicite eam!* Această creație a unui om nou va fi o creație filosofică.

De ce? Pentru că „sarcina filosofiei este de a conserva *linia de creastă* a gândirii de-a lungul secolelor și de a menține astfel eterna fecunditate a ceea ce este mare.”¹ Dar astăzi, aceste înălțimi au devenit insuficiente : e nevoie de „noi filosofi” pentru a așeza omul „la o înălțime de om”². Acest om, purtat deasupra a ceea ce el este și a fost până acum, la înălțimea cerută, va fi creația nietzscheeană a *supraomului* : „O ființă nouă mai înaltă decât suntem noi înșine, a o crea, iată ființa noastră.”³ Ființa noastră (*Wesen*) = cea care corespunde cel mai bine în noi cu ceea ce suntem.

Dar cine este supraomul? Nietzsche vorbește aici la modul comparativ : el este „mai rece, mai limpede, mai lucid, mai solitar” decât ceilalți, care nu ne par a fi destul de liniștiți, destul de răbdători, destul de subtili, destul de reci, destul de lenți”⁴. Nietzsche consacră o carte întreagă vestirii supraomului, iar această carte este *Zarathustra*. Zarathustra nu este supraomul, ci acela care vorbește în numele lui, precedându-l. Dar, o dată cu Zarathustra, apare ceva nou : declinul tragicului în favoarea unui alt lucru ce culminează în dansul lui Zarathustra (un fel de core-spondent al dansului lui Isaia). Dar nici acest dans nu este ultimul cuvânt. Nietzsche va recunoaște tardiv că a supraapreciat tragicul, pe care l-ar fi descoperit, după spusele sale⁵, el însuși. Dar aceasta nu este decât o etapă. În 1888 : „Nouă ierarhie a spiritelor : să nu mai fie așezate naturile tragice în primul rând”⁶ sau, puțin mai devreme : „Nevoia de un mit tragic, ca de un clopot ermetic în interiorul căruia să crească germenii viitorului.”⁷ Aceasta este interpretarea finală a tragicului grecesc. „Germenii viitorului” = „embrionul omului viitor.”⁸ Tragicul nu este decât o reprezentare embrionară. *Originea tragediei*, prima carte mare. Nietzsche se

¹ *V.P.*, t. II, § 665, p. 199.

² *Ibid.*, t. I, § 52, p. 47; cf. și t. II, § 318, p. 104.

³ *Ibid.*, § 300, p. 303.

⁴ *Ibid.*, § 526, p. 365.

⁵ *Ibid.*, § 534, p. 367.

⁶ *Ibid.*, § 584, p. 380.

⁷ *Ibid.*, § 546, p. 367.

⁸ *Ibid.*, § 642, p. 390.

îndepărtează de prima sa carte, întrebându-se ce a vrut de fapt să spună în ea. Și, cu mult mai devreme : „În jurul eroului, totul devine tragedie ; în jurul semizeului, totul devine joc de satiri ; iar în jurul zeului, totul devine – dar ce anume? – poate o lume.“¹ De la originea tragediei la invenția unei „lumi noi“², iată traseul filosofiei lui Nietzsche. „Poate că nu suntem încă în stare să înțelegem o gândire de o asemenea rigoare.“³

Supraomul lui Nietzsche nu are așadar nimic din *superman*-ul american, nici din vreunul dintre dictatorii europeni sau dintre cei presupuși a fi. Supraomul este omul însuși în măsura în care el corespunde „noilor condiții de existență“ ce constituie, fără știrea noastră, „gigantica evoluție.“⁴

Care este diferența dintre om și supraom? Trebuie să fim mai întâi capabili să identificăm ceea ce a existat până acum sub numele de „om“. Există o definiție clasică a omului, dată de metafizică. Metafizica definește omul drept o specificație a animalității : *homo est animal rationale*, *ἄνθρωπος ἐστὶ ζῷον λόγον ἔχων* (definiție prin genul proxim și diferența specifică). Nietzsche reține din metafizică începutul definiției. Definiția nietzscheeană a omului definește și ea omul pornind de la animalitate. Omul este într-un tot un animal. Dar ce animal? „Un animal a cărui specie nu este încă fixată.“⁵ Nietzsche specifică animalitatea omului recurând la *încă nu* și nu la fixarea „raționalului“ din definiția clasică.

Ca și dragostea pentru Rimbaud, se poate spune că omul „trebuie reinventat“ față de ceea ce a fost el până atunci. Dar istoria a fixat omul. Se pot urmări fixările filosofice ale omului. Omul a fost fixat istoric de rațiune : „Bunul simț este lucrul cel mai drept împărțit din lume“. Ce îi este atunci propriu rațiunii? Nietzsche răspunde : este fixarea animalului încă nefixat, grație jocului celor două „valori“ antitetice, cea a binelui și cea a răului. Pentru Nietzsche, binele și răul sunt „valori“. Ele corespund celei mai decisive fixări a omului în istoria sa.

¹ *Par-delà le bien et le mal*, § 150.

² *V.P.*, t. II, § 628, p. 190 și 227 ; cf. și § 11, p. 228, și *Știința vieții*, § 289 la sfârșit.

³ *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 205 (trad. modificată).

⁴ *V.P.*, t. II, § 477, p. 351.

⁵ *Ibid.*, § 168, p. 270, și *Discurs de bine și de rău*, § 62 ; cf. de asemenea *V.P.*, t. II, § 227, p. 80.

Valoarea

Valoare? Nietzsche nu a inventat reprezentarea care este conceptul de valoare, dar nu încapă îndoială că el este cel ce a popularizat-o. Lotze vorbise deja despre ea. Este evident că, dacă Malraux a fost sătul până peste cap de valori, acest lucru i se datorează lui Nietzsche. La Nietzsche nu există nici o definiție: noțiunea de valoare e de la sine înțeleasă. Pretutindeni unde apare valoarea, lumea încetează de a fi indiferentă sau, mai degrabă, dacă lumea a încetat să fie indiferentă, acest lucru se datorează faptului că a apărut valoarea. Apar niște centre de interes ca tot atâtea cauze pentru care se pasionează oamenii. Stendhal îi scrie într-o scrisoare surorii sale: „Pasiunea este efortul pe care un om ce și-a pus fericirea într-un lucru este capabil să-l facă spre a-l dobândi” sau, în *Istoria picturii în Italia*: „O pasiune este un nou scop în viață, un nou mod de a te îndrepta spre fericire, care te face să le uiți pe toate celelalte, să uiți obișnuința.” Nietzsche îl iubea mult pe Stendhal, a spus-o el însuși. Diferența e că Stendhal vorbește de pasiune, de fericire, dar nu merge până la a vorbi de valoare. Deci, oamenii pradă pasiunii, adică bântuiți violent de valoare, sunt capabili chiar și de marele stil: „Marele stil, fruct al marii pasiuni.”¹ Dar unde își află lăcașul acel ceva care dă un astfel de preț lucrurilor? Nu trebuie să-l căutăm în lucruri, cum credeau în mod naiv filosofi ca Schopenhauer, ci în omul care, departe de a fi mișcat din afară de lucruri și de valori, este prin el însuși „mișcătorul magic” (Schelling) al valorilor, cel ce pune totul în mișcare.

„Prețuirea însăși este tezaur și bijuterie”. Această frază din *Zarathustra*² ne duce cu gândul la Protagoras și la Descartes. Protagoras spunea: „Omul este măsura tuturor lucrurilor.” Fraza lui Nietzsche este în consonanță cu omul – măsură al lui Protagoras, precum și cu situația de bază a *Cogito*-ului cartezian în raport cu toate *cogitata* ale sale. „*Cogitare ipsum est omnium rerum cogitatorum, cogitatissimum et certissimum.*”³ Certitudinea *Cogito*-ului este tezaurul

¹ *Ibid.*, t. II, § 443, p. 336.

² Cartea I, „Despre o mie și una de scopuri”, trad. rom., p. 119.

³ „Dintre toate lucrurile ce pot fi concepute, gândirea însăși e cea mai lesne de conceput și cea mai sigură.” Cf. *Principes*, I, 7 și 10.

și bijuteria certitudinii carteziene. În sfârșit, această frază a lui Nietzsche se află în consonanță cu celebra maximă a lui Berkeley : *Esse est percipere et percipi*. De obicei se spune : *Esse est percipi*. Dar, pentru Berkeley, *percipi* nu este decât un mod de a ființa, și anume modul de a fi al lucrurilor pe care naivii și extravaganții le numesc „materiale.“ Mai esențial decât *percipi* este *percipiens*, prin al cărui *percipere* (sens activ) e posibilă modalitatea pasivă a lui *percipi*. *Percipere* este, prin urmare, tezaurul ascuns în orice *percipi*.

Dar cu ce se află în consonanță toate aceste cuvinte? Există o consonanță mai esențială decât cea cu vorbele mai vechi ale lui Parmenide : *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι*¹? „A gândi și a fi sunt unul și același lucru“, se traduce de obicei. Dar atunci apare o dificultate : gândirea este același lucru cu ființa sau ființa același lucru cu gândirea? De unde interpretările la fel de întemeiate conform cărora Parmenide este fondatorul fie al realismului, fie al idealismului. Cu toate acestea, Parmenide nu a spus că gândirea și ființa sunt asemănătoare (*ὅμοιοι*, *gleich*), ci *identice*. Asemănător și identic sunt două lucruri diferite. Cézanne o știa foarte bine atunci când, fără a se gândi la Parmenide, își punea întrebări referitoare la raportul dintre pictură (*νοεῖν*) și natură (*εἶναι*). Raportul dintre pictură și natură, așa cum îl concepe Cézanne, nu este mai puțin enigmatic decât raportul stabilit de Parmenide între *νοεῖν* și *εἶναι*. Cézanne spunea : „a face Poussin după natură“. A face ce? Natură? Nu : *Poussin*. Dar a-l face „după natură“. Dar natura? Cézanne o numea și „motiv“. „A urma motivul“, deci a te lăsa „motivată“ de natură astfel încât rezultatul să fie „Poussin“. Dar de ce Poussin și nu Rafael sau Rembrandt? Heidegger întreabă și el : „De ce vorbesc mai degrabă de Hölderlin decât de Shakespeare, de Baudelaire sau de Goethe?“² Ce raport există deci între Cézanne și Poussin? Între Heidegger și Hölderlin? Să fi găsit Poussin ceea ce *caută* Cézanne? Dar atunci înseamnă că l-a găsit fără natură sau la o prea mare distanță de natură. Pictura lui Poussin ar avea astfel toate trăsăturile caracteristice ale picturii cu excepția uneia : acel raport și cu natura, din care impresioniștii au făcut condiția *sine qua non* a picturii. Dar impresioniștii nu au

¹ *Poem*, fragment 3.

² „Hölderlin et l'essence de la poésie“, trad. fr. de Corbin, modificată, în *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, „Tel“, 1996, p. 42

făcut „Poussin”, ceea ce este un alt mod de a spune că nu au făcut „pictură”. Aristotel : *τό γὰρ ἀληθὲς ἐστὶ θηγεῖν καὶ φάναι*¹ = „Adevărul înseamnă să atingi ceea ce cauți și să exprimi acest lucru.” *θηγεῖν* al impresioniștilor nu înseamnă a ajunge până la *φάναι* și la *φάσις* a sa, în sensul în care vorbim de „fazele” (aparitiile) Lunii. Sarcina lui Cézanne e de a găsi *φάσις*, „Cuvântul” pe care impresioniștii l-au pierdut. A se lăsa spus și a spune, fie doar un măr într-o compotieră, este mult mai dificil decât au crezut ei. În continuarea lui Cézanne, Braque : „Esențialul în pictură nu constă în a reconstitui o anecdotă, ci în a construi un fapt pictural.”²

Să traducem deci, în spiritul lui Cézanne și al lui Braque, textul lui Parmenide : „Identicul este în același timp pictură și natură, la fel de bine”. Ce este așadar acest *identitc*, diferit și asemănător, care e în același timp și unul și celălalt și susține corespondența dintre cele două? Întreaga interogație a pictorului e cuprinsă în această stare intermediară, tot așa cum interogația filosofului e cuprinsă ea însăși în starea intermediară unde *νοεῖν* și *εἶναι* își răspund în sânul identicului. S-ar putea ca idealismul și realismul să nu fie decât versiunile barbare ale unei corespondențe gândite în mod mai esențial. De-a lungul istoriei sale, întreaga filosofie n-a făcut decât să execute diverse variațiuni pe tema enunțată de Parmenide, cea mai grandioasă dintre aceste variațiuni fiind, poate, *Critica rațiunii pure*. Fără a se gândi deloc la Parmenide, Kant sfârșește într-adevăr prin a scrie : „Condițiile *a priori* ale unei experiențe posibile în genere sunt în același timp condițiile posibilității obiectelor experienței.”³. Dar ce este conceptul kantian al experienței? Ne aflăm oare pe un *Holzweg*, adică pe un drum ce se îngustează tot mai mult pe măsură ce înaintăm pe el (fundătură, în limba curentă)?

Să revenim la Nietzsche. Pentru Nietzsche, a fi=a valora. „Este” (*es ist*) se spune acum „valorează” (*es gilt*). „Valoare” este numele nietzscheean al ființei, sau mai degrabă al modului în care *apare* ființa : ea nu apare decât în orizontul valorii.

Care este deci această misterioasă reciprocitate a ființei și a aparenței? Este, fără îndoială, o constantă a filosofiei, dar această constantă e exaltată începând cu Kant, adică atunci când Kant

¹ *Metafizica*, Θ, 10, 1051b 24.

² *Le Jour et la Nuit*, Paris, Gallimard, 1952, p. 13.

³ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 150.

numește „aparitie“ (*Erscheinung*) lucrul despre care va trata. Nu este așadar de mirare că titlul primei mari cărți a lui Hegel e *Fenomenologia spiritului*. Spiritul despre care vorbește aici Hegel este Sfântul Duh. *Fenomenologia spiritului* = Rusaliile Spiritului. Cât despre *Logica*, ea este o fenomenologie a Tatălui. Obiectul *Logicii* este Dumnezeu „înainte de a fi fost create natura și spiritele finite“¹. De aceea, logica este „împărăția umbrelor“². Hegel, care n-a mai avut timp să scrie o mare carte a Fiului – nu avem decât o singură viață – le reunește pe cele trei într-o filosofie a naturii. Filosofia este „teologie și serviciu divin“. S-ar putea spune că Hegel a oficiat de trei ori „serviciul divin“. El l-a lăudat întotdeauna pe Kant pentru faptul că e trinitar (cele trei Critici), deși nu a simțit niciodată acest raport cu Trinitatea. Pentru Hegel, filosofia este un dans în trei timpuri: valsul dialectic.

Gorgias : τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι³ = „ființa nu se înfățișează dacă nu întâlnește aparența, aparența este slabă dacă nu întâlnește ființa.“ Nici că s-ar putea exprima mai bine misterioasa afinitate a ființei și a aparenței. Considerând valoarea drept modul de apariție al ființei, Nietzsche nu poate să nu se întrebe ce ființă are ca aparență valoarea care, fără această ființă, ar fi „astenică.“ Răspunde : ființa a cărei aparență e valoarea, această ființă este „viața“, iar viața este „esența cea mai intimă a ființei“⁴, adică *ipsissimum*-ul ființei. A fi înseamnă a trăi. Doar acolo unde este „viață“ există cu adevărat valoare. Viața este ființa a ceea ce apare ca valoare. Astăzi, filosofia numită a valorilor este la modă și ea se împodobește chiar cu numele pretențios de *axiologie*. Axiologii alcătuiesc care mai de care table de valori. Fără a se strădui prea mult, ei reușesc să distingă în linii mari valori josnic de „senzoriale“, apoi valori încântător de „spirituale“, intercalând la întâmplare între valorile senzoriale și valorile spirituale niște valori „vitale“, De exemplu, Max Scheler (*Formalismul eticii kantiene*). Într-adevăr, chiar de atunci, Scheler se lăuda de a-l fi întrecut pe Nietzsche.

¹ Știința logicii, trad. rom., p. 32.

² *Ibid.* p. 40.

³ H. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, 1992, p. 306 (trad. J. Beaufret). Cf. de asemenea *Les Présocratiques*, ed. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, „Bibl. de la Pléiade“, 1988, p. 1049.

⁴ *E.P.*, t. I, § 5-1, p. 217.

Pentru Nietzsche, aceste clasificări n-ar avea absolut nici un sens : valoarea ca valoare este esențialmente vitală. Fie că au aerul de a fi senzoriale sau de a fi spirituale, condiția unică de posibilitate a valorilor este viața. Senzorialul este deja ceva vital. Cât despre spiritual, el nu este niciodată decât o travestire a vitalului. De aceea există un „dincolo“ de bine și de rău (Cf. *Dincolo de bine și de rău*). Oamenii spiritualizați sunt complet orbi față de acest dincolo, căruia îi preferă un alt dincolo. Cf. Hegel și distincția între infinitatea bună și cea rea : infinitatea bună e cea care se reîntoarce pentru a se finitiza. Dialectica numără etapele acestei finitizări a infinitului în drumul său către sine (*ad angusta per angusta*¹). Adevăratul loc al infinitului nu este dincolo, ci aici. Putem spune că atunci când Nietzsche concepe ființa ca viață, adevărul lui *dincolo de* este *dincoace de*.

De ce această travestire a valorilor vitale în valori spirituale? Kant : „aici se ascunde un anume mister“. Ne putem aminti că Nietzsche este un post-leibnizian și că el face din Leibniz una din cele patru figuri reprezentative pentru forța spiritului german : „Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck – specifici pentru puternica manieră germană. Trăind cu o ușurință de necrezut în sânul contrastelor, plini de acea formă suplă ce se ferește de convingeri și de doctrine, sau folosindu-le pe unele împotriva altora pentru a-și păstra ei înșiși libertatea.“². Leibniz : pe lângă percepțiile notabile, există „mici percepții“ imperceptibile unde ni se hotărăsc în mod secret gusturile, înclinațiile, opțiunile, caracterul. Decisiv pentru ceea ce se află în prim plan este întotdeauna arierplanul, spune Leibniz. Este Nietzsche „influențat“ de Leibniz? În orice caz, el opune în permanență perspectivele prim planului și ale arierplanului și îi place să se considere psiholog. Nietzsche i-a citit, de asemenea, pe La Rochefoucauld și Stendhal. Aristotel spune : „ființa este *ἀληθές* sau *ψεύδος*.“ Există o falsitate intrinsecă a ființei. Ființa ne înșală. Eu nu mă înșel (Descartes), eu sunt înșelat. Resortul principal al tragediei grecești este mila, nu pedeapsa. Tragedia lui Oedip e tragedia omului înșelat.

Travestirea valorilor vitale în valori spirituale : cuvântul „deghizare“ ar fi mai aproape de *Verstellung* german. Cu La Rochefoucauld, literatura o ia înaintea filosofiei. Oricât de aproape

¹ „Spre rezultate mărețe pe căi înguste“. Cf. V. Hugo, *Hernani*, actul IV.

² *F.P.*, t. II, § 382, p. 324.

ar fi de Descartes, La Rochefoucauld l-a depășit cu mult, prin ideea că toate pasiunile sunt doar niște deghizări ale amorului propriu.

Când Hegel vorbește despre „șiretenia rațiunii“, are toate motivele s-o facă. Rațiunea își urmează drumul pe căi în aparență diferite de cele unde vrea să ajungă. „Dumnezeu scrie drept cu linii contorsionate – *etiam peccata*“, spune Claudel în *Pantoful de satin*. La Leibniz, șiretenia rațiunii e Tarquinius violând-o pe Lucreția (= *scurtătură* spre Republica romană). Aristotel : *τὸ κυριώτατα ὅν ἐστὶ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος*¹. Platon : *λόγος*-ul este în două feluri, în același timp adevărat și fals². Aceasta este toată tragedia greacă : ființa e înșelătoare. Pentru greci, ființa e amăgitoare. Nu oamenii sunt cei ce se înșală, ci există o duplicitate a *λόγος*-ului. Intrăm deci pe tărâmul ființei ca într-un ocean, navigând cu dificultate, înfruntând numeroase riscuri. Tragedia greacă ne invită mai puțin să-i stigmatizăm pe vinovați cât să deplângem victimele. Nu regăsim oare ecoul îndepărtat al frazei lui Aristotel în „șiretenia rațiunii“ despre care vorbește Hegel?

Tocmai despre aceasta e vorba atunci când se spune că Nietzsche este un demistificator. Dacă ființa este apariție, apariția poate fi înșelătoare. Când Nietzsche se intitulează psiholog, aceasta înseamnă că el este cel ce detectează arierplanurile (în sensul cel mai strict al „psihologiei“ leibniziene).

Ființa și viața

Nietzsche : „Ființa, noi nu avem altă reprezentare despre aceasta decât *a trui* – cum ar putea să fie ceea ce este mort?“³, sau : „Viața ca formă a ființei cu care suntem cel mai familiarizați“⁴. Ce semnifică această întrebare referitoare la ceea ce este ființa? Pentru Aristotel, aceasta e întrebarea fundamentală a ceea ce el numește „filosofie primă“, care va fi numită mai târziu *metafizică* (*μετά*

¹ Metafizica, Θ. 10, 1051b la început : „Ființa se spune în sensul de adevărat și de fals, în sensul cel mai propriu al acestor termeni.“

² *Cratylus*, 408c.

³ V.P., t. I, § 8, p. 204.

⁴ Ibid., § 41, p. 212.

desemnând în același timp ceea ce vine după și ceea ce se află *dincolo de*). Există într-adevăr, spune Aristotel, o *ἐπιστήμη* (un „mod de a se comporta cu privire la...”¹) care *ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν'* (=„consideră Ființa ca atare în general”). Prin natura întrebărilor pe care le pune, Nietzsche este deci un metafizician prin excelență și nu, cum se spune adesea, un poet, un estetik, respectiv un existențialist. Întrebarea *τί τὸ ὄν*, spune Aristotel, este „obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune totdeauna”². Ea se reduce, adaugă Aristotel, la o altă întrebare : *τίς ἡ οὐσία?*³ Specialiștii în Aristotel traduc, într-o unanimitate înduioșătoare : „Ce este substanța?” Ne întrebăm, cuprinși de emoție, ce legătură poate exista între cuvântul latin atât de grăitor, *substantia*, și grecescul *οὐσία*. *Substantia* e transpunerea grecescului *ὑπόστασις* sau *ὑποκείμενον*, nu a lui *οὐσία*. Traducerea lui *οὐσία* în germană este *Seindheit*, care ar putea fi tradus în franceză prin *entité*, „entitate”. Răspunsul lui Nietzsche la întrebarea lui Aristotel este foarte clar : *οὐσία* (*παρουσία*), acel ceva prin care ființarea se manifestă fățiș ca ființare este viața. Ceea ce sare în ochi, oricât de puțin aș spune „ființă”, este „viață”. Pentru el, ori de câte ori se pronunță cuvântul „ființă”, s-a gândit deja „viață”, viața e *a priori*-ul ființei. Husserl ar spune : „Definiția nietzscheeană a ființei ca viață are forma unei intuiții categoriale”. Categoriulul este ceea ce are legătură cu ființa. Categoriile sunt esențialmente categorii ale ființei. Deci, o intuiție categorială este o privire aruncată direct în țara ființei și punând imediat stăpânire pe ea.

Răspunsul lui Nietzsche „ființa este viața” se înscrie într-o tradiție milenară. Viața (*ζωή*) este unul din cele mai vechi nume occidentale pentru ceea ce Aristotel va numi „ființă”. Una dintre cele mai vechi meditații asupra ființei, cea care, la Heraclit, o face să apară ca *φύσις* (ecloziune) o determină totodată ca *πῦρ ἀείζων*⁴=„foc veșnic *viv*”. În consecință, *φύσις* este *ζωή*. Și este în așa măsură încât Aristotel o va spune în mod expres la începutul cărții VIII din *Fizica*, atunci când își pune întrebări cu privire la „mișcare”, aceasta din urmă fiind pentru el esența lui *φύσις*. Nu

¹ *Metafizica*, Γ, 1, 1003a 23-24.

² *Ibid.*, Z, 1, 1028b 2-4.

³ *Ibid.*, 1028b 4.

⁴ *Fragmente*, B 30.

există oare, spune el, viață în natură pentru toate câte există de la natură“?¹ Este cel mai bun mod de a exprima proximitatea lui *φύσις* și *ζωή*. Evident *φύσις* nu mai are la Aristotel aceeași amploare ca la Heraclit: ea nu mai este ființa însăși, ci doar unul din genurile ființei (*γένη τοῦ ὄντος*) subordonat unui alt gen, *τιμωτάτων γένος*, a cărui esență este de a se afla în afara mișcării, și un mijlocitor a altceva, respectiv a lui *τέχνη*: „*τέχνη* imită *φύσις*“. Cu toate acestea, pentru Aristotel, cu adevărat cel mai fizic în *φύσις* este *ζῶον*. Să notăm că definiția ființei prin viață este anterioară lui Nietzsche, fiindcă este însăși definiția lui Leibniz: „monadele sunt oglinzi vii (*specula viva*)“² și, întrucât sunt vii, sclilesc. Monada este viață, dar ar fi posibil ca interpretarea leibniziană a vieții să se afle la o distanță considerabilă de ceea ce grecii numeau *ζωή*, făcând din *ζωή* un fel de sinonim al lui *φύσις*.

Prin ce determină Leibniz vitalul? Prin acțiunea imanentă a unui anumit subiect. De unde, într-o scrisoare: „*vitalitas seu, si mavis, actusitas*.“³ Această definire a ființei prin actuositate este tipică pentru Leibniz. Trebuie, îi place lui să spună, să inversăm termenii maximei scolastice: *actiones sunt suppositorum*...⁴, adică: nu există acțiune decât acolo unde există subiect, și să spunem: nu există subiect decât acolo unde există acțiune. Pentru Leibniz, acțiunea este cea care constituie subiectivitatea subiectului. Dar ce este acțiunea?

Acțiunea presupunem ea însăși un alt concept, și anume cel de forță, al cărui raport cu timpul îl constituie („*actio indiget temporis tractu*“⁵=„acțiunea are nevoie de *tractus*-ul timpului“). Pretutindeni unde există forță, există în substanțe o „suficiență (*αὐτάρκεια*)“ care face din ele sursele acțiunilor lor interne.“⁶ Astfel, acțiunea

¹ 250b 14–15.

² *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*, ed. Couturat, 1903, reed. Olms, 1961, p. 10. Cf. de asemenea *Monadologia*, § 83 și *Principiile naturii și ale grației*, § 3.

³ *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (P.S.), ed. Gerhardt, reed. Olms, 1978, IV, p. 396: „viața sau, dacă preferați, activitatea“.

⁴ *De ipsa natura*, P.S., IV, 509: „În ce mă privește, dacă, așa cum cred, am înțeles bine noțiunea de acțiune, consider că ea implică și justifică principiul filosofic unanim acceptat conform căruia orice acțiune e acțiunea unui subiect individual. Și cred că acest principiu e atât de adevărat încât reciproca sa e de asemenea adevărată, adică nu numai că tot ce acționează e o substanță individuală, dar orice substanță individuală acționează neîntrerupt, nici corpul nefăcând excepție, căci nu observăm niciodată la el un repaus absolut“ (trad. fr. de P. Schreker: Leibniz, *Opuscles philosophiques choisis*, Paris, Boivin, 1954, p. 101).

⁵ P.S., IV, 396.

⁶ *Monadologia*, § 18.

este sursa vie a acestui proces temporal care e acțiunea. Ca forță, substanța este „*fons variationum*”¹, sursă de variațiuni. Și tocmai prin aceasta, esența sa este viața. Definiția leibniziană a vieții : „*Vita est activitas primitiva substantiae plenae simplicis*”² (= „viața este activitatea primitivă a ființei complete întrucât este simplă”). Leibniz va mai defini substanțele drept „simplități fecunde”.

În ceea ce privește forțele, intervine o distincție pe care Leibniz o pomenește adesea : cea dintre „forțele primitive” și „forțele derivative”. Forțele primitive sunt substanțele însele. Substanța pe care Leibniz o va numi începând din 1686 monadă (adică unitate) este *vis primitiva activa*. Forțele derivative sunt cele pe care fizicianul le poate întâlni în observarea fenomenelor și pe care „frumosul roman al fizicii” lăsat de domnul Descartes nu a știut să-l determine. Forțele derivative sunt fie „moarte”, fie „vii”. Forța moartă nu este moartea forței vii, ea este embrionarea acesteia. Forțele moarte acționează pretutindeni unde există echilibru (un obiect în echilibru la capătul unui fir, de exemplu). Forțele vii, dimpotrivă, sunt evidente pretutindeni unde există mișcare. Orice corp în mișcare este susceptibil de a produce efecte de forță. Rousseau face experiența aceasta la Ménilmontant, cu câinele care îl izbește „cu toată greutatea și viteza”³. Conform lui Leibniz :

1) Descartes nu a știut să smulgă secretul forțelor vii;

2) Descartes nu a înțeles raportul dintre forțele vii și forțele moarte deoarece, în *Tratatul despre mecanismele cu ajutorul cărora se pot ridica cu forțe mici corpuri foarte grele*, și-a folosit toată „îndemânarea” pentru a evita să studieze viteza, adică întregul raport dintre statică și dinamică, raport care va fi marea construcție a lui Leibniz. El tratează despre forțe făcând abstracție de viteză.

Forțele derivative nu sunt adevărate forțe. Asemenea mișcării și întinderii din care Descartes făcuse, în mod greșit, trăsăturile fundamentale ale substanței corpurilor, ele conțin ceva imaginar⁴, adică ceva ce nu se adresează decât imaginației, dar care nu poate fi reprezentat într-un mod inteligibil. Cu toate acestea, studiul forțelor derivative și „dinamica” ce le este consacrată ne pregătesc pentru înțelegerea forțelor primitive. Cel ce se ocupă de fizică așa

¹ *Opusculs et Fragments inédits*, op. cit., p. 14 (cf. și P.S., II, 504)

² *Ibid.*, p. 473.

³ *Visările unui hoimar singuratic*, „A doua plimbare”, trad. rom. de Mihai Șora, București, Editura pentru literatură, 1969, p. 238.

⁴ *Discours de métaphysique*, § 12. Cf. și P.S., I, 392 și II, 98.

cum trebuie, deci nu ca Descartes, e pregătit pentru a fi metafizician. Există, dacă putem spune așa, o analogie între fenomen și noumen. Kant va suprima această analogie și va spune : „e fie unul, fie celălalt“. După el, doar făcându-ți datoria poți deveni metafizician.

Dar, după Leibniz, jocul forțelor ce ia în lume forma jocului însuși al vieții, este reglat de o condiție, și anume aceea ca schimbarea perpetuă care e lumea să corespundă cu crearea „celeii mai bune dintre lumile posibile“. Natura metafizică a forței constă în a nu produce în fiecare clipă decât ceea ce se cere pentru ca lumea să fie ca atare. Forțele primitive au devenit armonios conspirative în această privință (*σύννοια πάντα*, cum spune Hipocrate¹). Deci fiecare dintre ele va conține *a priori* nu doar sursa anumitor acțiuni, ci și anumite „piedici“ care permit altora să se dezvolte în detrimentul ei : „*impeditur substantia simplex non nisi intus a se ipsa*“² = „substanța simplă nu este împiedicată decât dinăuntru, adică din ea însăși“. Cu alte cuvinte, forța primitivă acționează atât „pasiv“ cât și „activ“. În izbirea corpurilor unul de altul, spune Leibniz – iar izbirea corpurilor prefigurează temeiul lucrurilor – „fiecare nu resimte ceva decât prin propriul său resort“³. Deci forța primitivă acționează activ atât în direcția degradării, cât și a dezvoltării sale. Acest lucru îi va părea lui Nietzsche greu de admis. În viziunea sa, Leibniz este aici victima feteșismului substanțelor veșnice, care trebuie să facă totuși parte dintr-o lume. De aceea, el vorbește de monade. Acolo unde există viață nu există monade, spune Nietzsche, ci structuri mișcătoare în care centrul nu încetează să se deplaseze⁴. Putem spune că, în această privință, Nietzsche este mai aproape de Spinoza decât de Leibniz, adică de teoria spinozistă a individului din cartea a II-a a *Eticii*. În lumea fizică se vorbește despre individ doar într-un mod foarte relativ : „Orice unitate nu este unitate decât întrucât este *organizare* și *cooperare*, în același mod în care o comunitate umană este o unitate.“⁵ Conceptul de individ este fals⁶. Dacă individul este un concept fals, rezultă că noi suntem eliberați,

¹ *Nouveaux Essais*, prefată, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 39 și *Monadologia*, § 61.
² *P.S.*, II, 516 jos.

³ *Système nouveau de la nature*, § 18, Paris, Garnier-Flammarion, 1994, p. 76.

⁴ Cf. *F.P.*, t. I, § 58, 175 și 193, p. 218, 254 și 259.

⁵ *Ibid.*, § 143, p. 61.

⁶ *Ibid.*, § 193, p. 259.

chiar prin aceasta, de ideea leibniziană a indivizilor metafizici care ar fi fost reglați la origine astfel încât să acționeze când în vederea creșterii lor, când în vederea degradării lor, pentru ca lumea să fie cea mai bună dintre lumile posibile.

Viața și voința de putere

Mai există însă ceva. Definirea vieții prin forță ca tensiunea interioară a cărei relație cu timpul înseamnă acțiune sau pasiune, este în fond exactă, dar ea rămâne încă incompletă. În viziunea lui Leibniz, suficiența dinamică sau fecunditatea monadei comportă un nivel superior, ca un fel de plafon. E ceea ce desemnează termenul *perfectiune*. De aici, definiția : „*Actio est variatio secundum perfectionem, vel exercitium perfectionis*.”¹. Monada se străduiește în mod activ să se desăvârșească până la a nu mai fi decât exercitiul propriei sale perfecțiuni. Ea caută deci să se stabilizeze în mod activ la un anumit nivel, de care nu se îndepărtează decât pasiv, deși *non nisi intus a se ipsa*, dinlăuntru ei înșiși, pentru a-și juca corect rolul sau „personajul” – Tarquinius, de pildă, când o violează pe Lucretia – în concertul universal. Pentru Nietzsche, această idee a unei plafonări ultime a forței este total absurdă. Forța nu caută să atingă un anumit nivel pentru a exersa acolo o „perfectiune” care s-o mulțumească, ci să depășească orice nivel cucerit printr-o nouă cucerire : „Acest concept victorios de *forță*, grație căruia fizicienii l-au creat pe Dumnezeu și universul, mai are încă nevoie de o completare : trebuie să i se atribuie o voință interioară pe care eu o desemnez ca fiind *voința de putere*”². Dacă pentru Nietzsche, ca și pentru Leibniz, viața este „temeiul cel mai intim al ființei”, voința de putere este acum temeiul cel mai intim al vieții : „Voința de putere este faptul ultim până unde noi putem coborî.”³

Să analizăm această locuțiune ciudată : „voința de putere”. Momentul esențial este creșterea (*Steigerung*), voința unui plus. Dar cucerirea unui plus presupune la rândul său menținerea

¹ *Opuscules et Fragments inédits, op. cit.*, p. 475 : „Acțiunea este schimbare potrivit cu perfecțiunea sau exercițiul al perfecțiunii”.

² *V.P.*, t. I, § 309, p. 293.

³ *Ibid.*, § 19, p. 207.

unei baze. Voința de putere este ambele deopotrivă : corelare a creșterii și a menținerii într-o anumită stare, cea de a doua condiție aflându-se în slujba celei dintâi. Este vorba prin urmare de un echilibru, dar de un echilibru esențialmente mobil : în același timp *stare* și *trecere*. Monada lui Leibniz era deja ambele deopotrivă : *status* și *transitus*. Dar, pentru Leibniz, starea de *exercitium perfectionis* era în final superioară trecerii. Evident, pentru prima oară o dată cu Leibniz, trecerea începe să dobândească consistență. Până atunci, ea nu fusese decât partea rea a lucrurilor. De la Platon încoace, filosofia nu încetează să bruftuluiască trecerea, favorizând starea. Devenirea este inferioară ființei. Timpul lui *Timaios* nu este decât o imagine a veșniciei. Leibniz, dimpotrivă, nu ia trecerea într-un sens peiorativ, căci trecerea este exercițiul forței ca apetițiune ; el dinamizează noțiunea de trecere, până atunci inconsistentă. Trecerea, dinamizată de Leibniz, dobândește la Hegel, care o dialectizează, o altă consistență. Dar originea oricărei treceri este, după Hegel, „ființa-pentru-sine“ (*für sich sein*) a Absolutului care nu mai este deloc trecere, deși are nevoie de trecere pentru a deveni el însuși, în toată splendoarea sa. Deci, în cele din urmă, starea e superioară trecerii, la fel și la Marx, cu viziunea sa escatologică despre un comunism ce nu încetează să se coacă sub clopotul ermetic al socialismului. De aici, ideea atât de des vânturată a trecerii de la socialism la comunism, ca stare finală. Cu Nietzsche, din contră, *trecerea o ia în mod hotărât înaintea stării*. Starea se află întotdeauna în slujba trecerii, care este temeiul ființei. Nici o stare, ca stare, nu este suficientă : esența devenirii este voința de putere care, indiferent de stare, o consideră ca și cum nu ar fi nimic. Orice cucerire e o reîntoarcere la egalitate pentru a pleca din nou de acolo spre un plus a cărui cucerire ne trimite, la rândul ei, la zero. Începe deja să se ivească aici, în mișcarea însăși a voinței de putere, cel de al doilea gând metafizic al lui Nietzsche, mai vechi decât voința de putere, și anume acela al reîntoarcerii neîncetate la identic.

Ceva începe să se clarifice acum în gândirea lui Nietzsche : dualitatea, atât de des evocată, a științei și a artei. Această dualitate e susținută de dualitatea menținerii și a creșterii, care sunt corelative în unitatea voinței de putere. Știința se mărginește să „recunoască“ niște condiții pe care arta le „creează“. Nu există nici un estetism în gândirea nietzscheeană despre artă, dar arta se află de partea creșterii, așa cum știința se află de partea

menținerii într-o stare. De aceea, arta este definită ca „marele stimulent al vieții.”¹ Această interpretare a raporturilor dintre artă și știință reprezintă un aspect al răsturnării platonismului, care își propune să fie filosofia lui Nietzsche. Pentru Platon, știința se află sus, iar arta jos. Meșteșugul și, într-o mai mare măsură artistul, nu face decât să se joace cu neștiința. Există mai întâi patul „în sine” (ideea de pat) care se află în toate paturile și în care nimeni nu se va culca vreodată ; apoi patul dulgherului, care este făcut din lemn ; și, în sfârșit, există patul reprezentat de artist, care nu e decât reprezentarea unei iluzii (umbra unei umbre). La Nietzsche, din contra, există un primat al artei asupra științei, corespunzător primatului traducerii asupra stării. Nimic nu este mai sistematic decât toate acestea, deși Nietzsche pretinde că nu face sistem.

De ce am spus că s-ar putea ca toate acestea să fie prea departe de gândirea greacă, din moment ce afinitatea între *φύσις* și *ζωή* e o trăsătură constantă a gândirii grecești? În aparență, Aristotel definește viețuitorul exact ca Leibniz. Leibniz : monada este vie ca percepție și ca apetitiune ; iar Aristotel : pretutindeni unde există ceva viu, există esențialmente *αἰσθησις* și *ὄρεξις*, senzație și dorință. Cele două se află într-un raport strâns una cu alta. Propriu dorinței este să „miște”, în măsura în care conține în ea reprezentarea dezirabilului, *τὸ ὀρεκτόν*. În cele din urmă, dezirabilul e cel ce pune în mișcare fără a fi el însuși mișcare, căci el pune în mișcare prin faptul de a fi imaginat și gândit. Prin raportul său față de *ὀρεκτόν*, viețuitorul devine *ὀρεκτικόν*, dar nu poate deveni astfel *φαντασία*², fără fantezie. Trimite însă acest *ὀρεκτικόν* despre care vorbește Aristotel la pre existența unei tendințe în subiectul unde și-ar avea rațiunea de a fi, cum se întâmplă la Leibniz? Nu tocmai, căci în raport cu *ὀρεκτόν* care îl „orectizează”, subiectul este doar *δύναμις*, așa cum e marmura în raport cu statuia. Viețuitorul nu se orectizează decât prin contactul cu *ὀρεκτόν*, care îl completează. El este pus în mișcare doar prin deschiderea *φαντασία* – ei. „*Appetimus igitur non quia volumus, sed*

¹ *Ibid.*, t. II, § 480, p. 342.

² *Despre suflet*, III, 10, 433b 28-29.

quia apparet.¹ Ideea că apariția (*φαντασία*) lui *ὀρεκτόν* este motivată *immanenter*, dinlăuntrul unui subiect, nu este o idee greacă, ci una modernă. E o idee ce presupune reprezentarea subiectului ca tendință, adică a substanței ca forță. Nu dintr-o *vis insita* preexistentă, ci doar din deschiderea spre lume se naște, după părerea lui Aristotel, printre alte minuni, minunea dorinței. Dorința nu survine decât ca o ofrandă liberă a ființei către ființare (către ceea ce e viu), care răspunde cu plăcere la favoarea ce i se face, având în vedere că „grației i se răspunde tot cu grație.”² Deci, pentru greci, minunea de a fi susține toate celelalte minuni, în special minunea plăcerii. În viziunea grecilor, există valoare pentru că există mai întâi și înainte de toate ființă. Celor ce au primit ființa ca „doză”, dorința le apare ca *ἐπίδοσις* (dar). Este vorba întotdeauna de un posibil care nu încetează să se alăture la ceea ce există deja. Acesta este exact contrariul punctului de vedere leibnizian. Ne aflăm la polul opus față de *vitalitas* ca *actuositas*.

1) Nietzsche răspunde sau mai degrabă corespunde întrebării ființei, adică celei referitoare la „ființarea întrucât ea este”, care constituie întrebarea fundamentală a metafizicii, definind ființa prin viață : „*Ființa*, noi nu avem altă reprezentare despre aceasta decât *a trăi*.”³

2) Dar el o face în așa fel încât „răspunsul” său să fie în același timp o definiție a ființei și o nouă definiție a vieții înseși : „Dar ce este viața? O definiție nouă și mai precisă a conceptului de *viață* devine aici necesară. Iată formula mea : viața este voință de putere.”⁴

Aristotel spune că ființa se spune în mai multe feluri ; el citează trei sau patru dintre acestea. Kant îl repetă pe Aristotel, spunând că ființa se exprimă în patru feluri : axiome și intuiții, anticipații ale percepției, analogii ale experienței și postulate ale gândirii empirice în genere. Accident, subiect, *ἐνέργεια*, deghizare, iată cele patru forme ale ființei ca *λόγος*, după Aristotel.

¹ „Prin urmare, noi dorim nu pentru că vrem acest lucru, ci pentru că ceva apare”. Cf. Leibniz, P.S., IV, 361 : „*Judicamus igitur non quia volumus, sed quia apparet*” : „Judecăm deci nu după voința noastră, ci după ceea ce i se întârșează conștiinței noastre” (trad. fr. P. Schecker, *op. cit.*, p. 27).

² Sofocle, *Ajax*, versul 522.

³ *F.P.*, t. I, § 8, p. 204.

⁴ *Ibid.*, t. I, § 8, p. 205.

Pretinsul „biologism“ al lui Nietzsche

Dacă spun, împreună cu Nietzsche, „ființa este viața“, trebuie să vorbesc de biologismul lui Nietzsche, în sensul în care se vorbește de pantragismul lui Hegel sau de geometrismul lui Descartes? Are această expresie vreun sens? A vorbi aici de biologism echivalează cu a presupune că ideile fundamentale vin în filosofie sub presiunea unei anumite științe. Filosofia ar fi deci duhoarea cețoasă a științei (Kant și-a răgăit metafizica din cauza unei indigestii cu Newton). Filosofia lui Nietzsche s-ar ridica din biologie ca o ceață, a cărei „maladie infantilă“ ar fi. Descartes e numit geometru. Dar ce caută bucata de ceară în geometrie? Fizica trebuie privită cu un ochi matematic. Dar Descartes știe că trebuie să folosească geometria pornind de la o meditație metafizică ce constă în a enunța că adevărul oricărui lucru este ceea ce eu concep despre el în mod clar și distinct. Numai de aici a primit consemnul : „Natura acționează în toate matematic.“¹ Pentru Descartes, a determina în mod clar și distinct înseamnă a determina din punctul de vedere al lui *Cogito*. Ce înseamnă din acest moment *cogitare*? A gândi, spune ducele de Luynes. Dacă reducem gândirea și al său a gândi la *Cogito*, cădem în *voeiv*. Dar dacă *cogitare* n-ar fi decât un mod specific de a gândi, s-ar spune : *cogitare* înseamnă într-adevăr a gândi, dar a gândi nu înseamnă neapărat *cogitare*. Doar o dată cu Descartes gândirea devine cugetătoare. Această gândire este cea care pretinde de la bucata de ceară să fie *aliquid aliud quam...*, un nu altceva decât... Nimic nu este mai ușor decât de a-l interpreta pe Aristotel ca pe un cugetător care bâjbâie. Altfel, cum și unde a devenit gândirea cugetătoare dacă nu ar fi așa în mod natural? Să fi uitat oare grecii de *Cogito* în investigațiile lor atât de atente totuși? Sau să fie Descartes cel ce a uitat dimensiunea gândirii grecești? Cine a uitat ce? Aceste întrebări sunt cele pe care Heidegger le pune de patruzeci de ani. Nu putem spune că l-au urmat mulți în acest domeniu.

Se trage filosofia din știință? Nu cumva știința este cea care, într-un anume fel, se trage din filosofie? Mai esențială decât știința e meditația, care constituie rădăcina unui arbore ale cărui ramuri vor fi știința. Ar fi greșit să se traducă prin „a gândi“ toate verbele :

¹ A.T., III, 27.

voeĩv, *ideĩv*, *cogitare*. Dar se pare că *voeĩv* transpare în *ideĩv*. Există deci o mutație pe care o acoperă singur cuvântul „a gândi“.

Să revenim la pretinsul biologism al lui Nietzsche. A spune că filosofia lui Nietzsche e un biologism înseamnă a considera că lumina îi vine de la o știință determinată, adică bine cunoscută, și anume biologia, al cărei obiect este viața sau mai degrabă viețuitorul. Astfel, Nietzsche s-ar fi mărginit să extindă la toate ființele, printr-o generalizare imprudentă, trăsăturile specifice ale viețuitorului, așa cum le cunoaște în *mod științific* biologia. Cel mult ar fi lămurit în felul său aventuros („poznaș“, spune Alain) obiectul propriu al biologiei, definindu-l arbitrar, în virtutea faptului că este viu, ca *voință de putere*. Deci, la urma urmei, Nietzsche nu cere unei biologii științifice să-i reveleze secretul ființării „întrucât ea este“, ci unei biologii fantastice, căreia biologia științifică ar trebui să-i facă dreptate.

Dar în ce viziune își întâlnește biologia, chiar și cea științifică, obiectul, adică viețuitorul? Pentru a putea întâlni o ființare întrucât este vie, n-ar trebui cumva ca biologia să fie deja în înțelegere cu ceea ce spune micul cuvânt „viață“? Aristotel: *τῶν δὲ φυσικῶν (σωμάτων) τὰ μὲν ἔχει ζωὴν, τὰ δὲ οὐκ ἔχει*¹, „Dintre corpurile naturale, unele au viață, altele n-au“. Viața se află sau nu se află în corpurile fizice. Dar când are un „corp fizic“ această stranie proprietate: a trăi? Aici, conceptele științifice se reduc la generalități care contrastează în mod ciudat cu precizia observațiilor de detaliu. Cel mult ele evocă ceva. Ele constituie în acest sens un fel de lumină umbrosă ce se sustrage oricărei tematizări stricte (*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*², spunea Heraclit). E mai ușor să „faci biologie“ decât să-i fixezi esența. Observația e valabilă pentru toate științele. E mai ușor să le faci decât să spui ce anume sunt. Prin „conceptele lor fundamentale“, științele plutesc într-un vag, de unde nu ies altfel decât prin truisme. Toate ar putea spune despre obiectul lor ceea ce spunea sfântul Augustin despre timp, care este pentru științe tipul însuși al conceptelor fundamentale: „*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaeret, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*“³. Biologia, care nu știe ce este viața, vorbește totuși

¹ *Despre suflet*, II, 412a 13.

² *Fragmente*, B 123.

³ *Confessions*, cartea XX, 14. Paris, Les Belles Lettres. 1950, t. I, p. 308: „Ce este așadar timpul? Când nu mă întreabă nimeni, știu; dar de îndată ce trebuie să explic, nu mai știu“ (trad. fr. Labriolle).

foarte bine despre coleoptere de pildă, la fel de bine cum vorbește geometrul despre cerc și despre triunghi, precum și despre tot ce apare ca figură în spațiu. Dar figura? Dar spațiul? În poemul valezan al lui Rilke, „spațiul pur“ nu este niciodată decât o față a „drumurilor care nu duc nicăieri.“ Și numărul? Kröner spunea: „Dumnezeu a creat numărul întreg, restul e opera oamenilor.“¹ Heidegger spune: în științe, totul se întemeiază în cele din urmă pe „incontornabil“, la care știința nu încetează să se întoarcă, fără a putea să-l „încercuiască“ vreodată² și în care totuși ea sălășluiește, nu „ca un măr într-un coș, ci ca un fluviu în taina izvorului său“³. Braque spune: „Poți schimba cursul unui fluviu, dar nu să-l întorci la izvoare.“⁴

În acest context, a vorbi de „biologismul“ lui Nietzsche înseamnă exact ceea ce se poate numi un *lucus a non lucendo*, adică o pădure întunecoasă numită astfel pentru că nu este luminoasă.

Dar de unde vin, în clar-obscurul apariției lor, „conceptele de bază“ pe care știința le utilizează mai degrabă decât le definește? Poate dintr-o *corespondență* total diferită a *răspunsurilor* date cu atâta ușurință de știință la întrebările pe care ea le pune. Însăși posibilitatea răspunsurilor științifice se întemeiază pe o astfel de corespondență, și tocmai din ea se ivește mulțimea *problemelor* științifice: „Doar acele întrebări care lasă o parte a propoziției în alb sunt numite de matematicieni *probleme*.“⁵ De exemplu, când scriu: $ax+b=c$, albul propoziției este x. Arta de a pune matematic o problemă constă în a măsura dinainte până unde poate merge albul pentru a putea fi umplut în funcție de ceea ce nu este alb. Dacă există prea mult alb, întrebarea, spune Descartes, „nu e în întregime determinată“. Deci ce-i de făcut? Să se modifice proporția dintre alb și ceea ce nu este alb, până când echilibrul va fi restabilit. Braque: „Știința nu e lipsită de șiretlicuri: pentru a rezolva o problemă, e de ajuns ca ea să fie bine pusă.“⁶ Orice problemă bine pusă e o problemă rezolvată. Ceea ce Descartes și Leibniz spun despre matematică se poate spune despre știință în general:

¹ Citat de G. Verrier, *Les Nombres et les Espaces*, Paris, A. Colin, 1956, p. 7.

² *Science et Méditation*, în *Essais et Conférences*, trad. fr. de A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 70.

³ *Ibid.*, p. 75.

⁴ *Le Jour et la Nuit*, *op. cit.*, p. 17.

⁵ Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, cap. II, § 7 (P.S., V, 349).

⁶ *Le Jour et la Nuit*, *op. cit.*, p. 13.

ea este arta de a umple spațiile albe, pe care le amenajează fără a ști prea bine de unde, nici unde, nici de ce. Această umplere a spațiilor albe științifice constituie o problemă de calcul iar aici, a calcula nu înseamnă doar a opera cu numerele. În cântul X din *Eneida*, Jupiter îi spune Junonei, soția și sora sa deopotrivă : „*Ut rebare, Venus (nec te sententia fallit)/Trojanas sustentat opes*“¹ (=„Așa după cum ai calculat – și nu te-ai înșelat – Venus îi ajută pe troieni“). Junona calculase, bineînțeles nu făcând $x^2=2/2$, ci umplând un spațiu alb prin *rerī* al său, prin *ratio* a sa, prin calculul său.

Prin calculul său, știința umple din ce în ce mai multe spații albe, spre satisfacția crescândă a unui număr din ce în ce mai mare de cercetători. Ea ne oferă astfel mijlocul de a rezolva pașnic orice contestație, adică de a face să domnească pacea în lume. E suficient ca toată lumea să învețe, sub egida UNESCO, limba universală a calculului : „*Quo facto, quando orientur controversiae, non magis disputatione opus erit inter duos philosophos, quam inter duos computistas. Sufficient enim, calamos in manus sumere, sadereque ad abacos, et sibi mutuo (acito si placet amico) dicere : calculemus.*“² Iată cum vine pacea prin știință.

Să reluăm întrebarea : deci, care este corespondența ce susține în secret minunata proprietate a științei de a avea *răspuns* la toate? Dacă știința are răspuns la toate, aceasta se întâmplă pentru că tot ce există reprezintă pentru ea doar un *obiect*. Știința este deschiderea domeniului unde lucrurile au chipul obiectului și al obiectivității sale. Obiectul este ceea ce, în lucru, se lasă „cugetat“. De exemplu, în bucata de ceară, el nu este altceva decât ceva flexibil etc. Acest *nihil aliud quam esse...* este reducere cogitativă a bucății de ceară, adică reducerea sa la starea de obiect. Grecii ignoră obiectul, cunosc ei oare lucrul? Să nu ne grăbim : ceea ce știu ei despre lucru este poate la fel de puțin ce este lucrul cât ce este obiectul. Platon, de pildă, cunoaște *εἶδος*-ul lucrului. S-ar putea ca *εἶδος*-ul lui Platon să nu fie nici lucrul, nici obiectul, deși el a fost destul de determinant pentru posteritate pentru ca Husserl

¹ Versurile 608–609.

² *De scientia universalī. P.S.*, VII, 200 : „după care, dacă riscă să apară o controversă, neînțelegerea între doi filosofi nu va putea fi mai mare decât cea între doi calculatori. Într-adevăr, nu va trebui decât să ia creta în mână și, în fața tablei, să-și spună într-un deplin acord și chiar încurajându-se unul pe altul : să calculăm!“ Trad. autorului.

să numească, în 1913, „reducție fenomenologică“ intrarea în domeniul „fenomenologiei“.

Obiectul nu este altceva decât lucrul, el este un anumit ceva al lucrului, fără îndoială nu o parte ce ar putea fi extrasă din el ca aurul din minereu, ci un mod de a fi al lucrului. Obiectele, spune Descartes, sunt „*omnia qui menti meae obversatur*“, tot ce stă în fața minții mele, deci asupra căror eu pot „*convertere mentis aciem*“¹, să-mi întorc ascuțișul minții. Obiectului îi este propriu faptul de a sta în fața a ceva. Nimic nu le este mai prezent grecilor decât această deschidere spre ceea ce stă înaintea noastră, întrucât ne apare în față. Omul grec, spune Hesiod, este acela „în fața căruia zeii au apărut într-o zi în plină lumină.“² Obiectul continuă să stea în fața a ceva (*ob-versari*), astfel nu ar mai fi obiect, însă nu mai stă în fața a ceva în sensul în care zeii omului grec au stat într-o bună zi în fața acestuia, convocându-l la „*antifania* divinului“. În raportul dintre om și obiect, nu atât omul e *convocat* la ceea ce stă în fața sa, cât ceea ce stă în fața sa îi este *defert* spre a fi cercetat, măsurat și evaluat de el : *principium reddendae rationis*. Interpretarea ideii ca *perceptio* exprimă bine acest lucru. La Platon *idéa* era esențialmente *chîp*. *Perceptum* al lui *perceptio* nu mai e decât obiectul unei intenții ce pune stăpânire pe el și îl captează cogitativ. Cui îi place lui Heidegger să spună, gândirea, în sensul grec, este prin esență ec-statică, iar gândirea modernă prin esență *perceptivă*. *Perceptio* este răsturnarea modernă a „ec-stazei“ grecești. Sub numele latin de „intenționalitate“, Husserl a trezit în percepție ceva din natura ec-statică pe care ea nu o poate elimina complet fără a înceta să fie re-prezentare. Dar Husserl se oprește la jumătatea drumului ; intenționalitatea sa rămâne încă perceptivă, iar *voelv* al său, obiect. Husserl nu denigrează „cartezianismul“ psihologismului, cum spune el, decât pentru a-l dezvolta cu atât mai bine ca raport cu obiectul, adică cucerire a lumii de către știință. Toate acestea dau, în 1911, *Filosofia ca știință riguroasă* care motivează un prim sentiment de distanțare la Heidegger. *Ideen* din 1913 și tentativa sa de a restaura pe planul fenomenologiei un „idealism transcendențial“ vor accentua dezacordul. În mod

¹ „A treia meditație“, trad. rom., p.272.

² Referința nu a fost găsită.

hotărât, Heidegger nu crede că știința, cu cuceririle sale cognitive constituie condiția necesară și suficientă a salvării omenirii.

În *Holzwege*, citim : „Știința nu este o venire inaugurală a adevărului. Ea nu este niciodată decât exploatarea unui ținut deschis deja adevărului. Ea îl *exploatează* prin perceperea și verificarea a ceea ce, în domeniul său, se dovedește a fi pe măsura a ceea ce el poate și trebuie să conțină ca regulativ corect.”¹ La rândul său, Braque scrie : „La urma urmei, îi prefer pe cei ce mă exploatează celor ce mă urmează : de la cei dintâi am ceva de învățat.”² Gândirea îi va prefera deci pe savanți „semifilosofilor”, care nu sunt decât niște „urmăritori”. Adică își asumă sarcina de a da lecții marilor gânditori, mai ales după moarte. La rândul său, exploatarea nu e pe deplin ea însăși decât atunci când a pierdut sensul din ceea ce exploatează și crede în mod naiv că deschide drum. De unde Braque : „Artistul nu este neînțeleș, el nu este recunoscut. Este exploatat fără a se ști că e el.”³ Știința exploatează o gândire pe care nu o are în vedere. Nu pentru că n-ar fi la vedere, ci pentru că e prea la vedere. A exploata înseamnă totodată a obosi ceea ce e exploatat. De unde Braque : „Dovezile obosesc adevărul.”⁴ Ele îl obosesc în sensul în care administrarea nu face decât să extenueze puțin câte puțin, exploatând-o din ce în ce mai mult, o întemeiere anterioară. „Mistică și politică”, spune Péguy în limbajul ce îi este propriu. „Răspunsurile la toate” pe care știința le împarte cu dărnicie nu sunt de fapt decât moneda unei corespondențe mai ascunse, corespondența dintre omul devenit *subiect* și preschimbarea ființării în *obiect*. În opoziție cu ceea ce ne imaginăm în mod naiv, subiectul nu e lipsit de obiect. Omul devenit subiect este, din contră, omul obiectului. Subiectul și obiectul nu sunt *opuse*, ci *corelative*. Venirea silențioasă a timpurilor moderne, sosirea lor „cu pas de porumbel”⁵ reprezintă transformarea omului în subiect și a ființării în obiect, astfel încât tot ce există, „*Deo ipso non excepto*” (Descartes) nu mai este decât *cogitandum*-ul unui *ego cogito*. „*Wir, die Subjekte*” = „Noi, subiectele”

¹ *Chemine qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 48, trad. modificată.

² *Le Jour et la Nuit*, *op. cit.*, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵ Nietzsche, *Zarathustra*, II, „Ora supremei liniști”, trad. rom., p. 215 ; cf. de asemenea *Ecce homo*, § 4.

(Husserl)¹, ceea ce înseamnă : noi, cei pentru care lucrurile **nu** mai sunt decât niște obiecte, sau : „noi, care suntem în complicitate cu savanții.”² Mai esențială decât obiectivitatea științifică este, așadar, obiectivarea ființării pentru omul devenit subiect. Cu cât subiectul coboară mai adânc în sine, cu atât mai mult i se revelează faptul că este obiect. „*Descendat modo unusquisque in semet ipsum...*”³, această injoncțiune a lui Descartes către Burman este carta Timpurilor moderne. Dar ea înseamnă : „*appareat res ut objectum, Deo ipso non excepto.*”⁴ Descartes mai scrie, într-o scrisoare : „Nu mi-ați mărturisit oare că sunteți mai puțin sigur de prezența obiectelor pe care le vedeți decât de adevărul acestei propoziții : ‘gândesc, deci exist’?”⁵. Dacă s-ar fi exprimat latinește, Descartes ar fi spus : „*Cogito ergo sum.*” Ce altceva spune el decât : „Nu mi-ați mărturisit oare că sunteți mai puțin sigur de prezența obiectelor pe care le vedeți decât de dreptul dumneavoastră de a le cugeta, ceea ce înseamnă cu adevărat a ieși din neant pentru a deveni în sfârșit cine sunteți?” Trebuie să învățăm să-l citim pe Descartes. Gândirea lui Descartes este *unica gândire* a gândirii moderne, iar tratarea științifică a tuturor întrebărilor, în desfășurarea proteiformă a obiectivității, nu e decât moneda sa curentă.

„Drumul spre stele, nimic altceva.”⁶ „A gândi înseamnă a te restrânge la o gândire unică ce rămâne fixă, precum o stea pe cerul lumii.”⁷ Așa își vorbește Heidegger sieși „când lumina zorilor urcă pe nesimțite deasupra munților.”⁸

Obiectivitatea științifică este astăzi regina lumii. Din această cauză, gândirea lui Nietzsche, care definește ființa prin viață, nu poate fi decât un „biologism”. Că obiectivitatea științifică însăși provine dintr-un „incontornabil” al cărui ecou slab și deformat sunt „conceptele fundamentale” ale științelor, iată un lucru pe

¹ *Krisis*, Haga, M. Nijhoff, 1954, p. 147 (trad. fr. de G. Granel, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendente*, Paris, Gallimard, 1976, p. 163).

² *Formale und transcendente Logik*, Halle, M. Niemeyer, 1929, p. 29 (trad. autorului) ; cf. de asemenea *Logique formelle et logique transcendente*, trad. fr. de S. Bachelard, Paris, PUF, 1969, p. 13.

³ *Entretien avec Burman*, Paris, Boivin, 1937, p. 50 : „Fiecare să se reîntoarcă numai la sine...”

⁴ „Lucrul apare ca obiect, chiar și Dumnezeu”.

⁵ Scrisoare către Silbon, martie sau aprilie 1648. Alquié, III, p. 848.

⁶ *L'Expérience de la pensée*, în *Questions III și IV*, Paris, Gallimard, „Tel”, 1990, p. 21.

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ *Ibid.*

care știința îl ignoră. Esențial este ca obiectivitatea să triumfe și ca filosofia lui Nietzsche să fie un biologism. O asemenea etichetare e liniștitoare. „Arta e făcută pentru a tulbura, știința liniștește”¹, mai spune Braque. Asemenea artei, gândirea nu are nimic liniștitor și nu e făcută pentru a liniști. Nietzsche nu are nimic liniștitor atunci când, în „inconturnabilul” care e viața, el meditează la un secret al voinței de putere. Descartes nu are nimic liniștitor atunci când gândirea ființării ca obiect devine unica sa gândire. Poate că, în zorii Timpurilor moderne, el nu se mai află prea departe de Nietzsche a cărui moarte deschide secolul XX. Cu celebra metodă, spune Valéry, „care își creează obiectul și se confundă cu el”², „voința de putere își invadează [deja] omul.”³ Valéry face portretul lui Descartes gândindu-se la Nietzsche. Poate că în felul acesta Valéry e mai aproape de un adevăr ascuns (*historia abscondita*, spune Nietzsche în *Știința voioasă*, § 34) decât cei ce vorbesc de „biologismul” lui Nietzsche. Valéry nu era destul de academic pentru a crede că obiectivitatea științifică este acea figură blajină pe care conformiștii o hărăzesc educării poporului. El îi presimțea agresivitatea cuceritoare.

Să conchidem :

1) Filosofia modernă nu e o apoteoză a științelor decât în măsura în care unica sa gândire, cea care „în vremea ei ca o stea pe cerul lunii rămâne fixă”, este gândirea obiectului. Pretutindeni unde există obiect, întrebările se reduc la probleme a căror soluție constă în a umple anumite spații albe grație puterii calculului (Leibniz).

2) Totuși, această unică gândire a Timpurilor moderne este, poate, mai degrabă decât o gândire cu adevărat meditativă, gândirea ascunsă pe care pretinsa sa evidență o scutește de a fi atentă la propriile-i arierplanuri. Mai mult decât de a încerca să se cunoască pe sine, ea se adăpostește în spatele sperietorii unui pericol de care pretinde să salveze omenirea și care este sperietoarea iraționalismului atât de des fluturată de Husserl.

3) Descoperirea unei insuficiențe a obiectivității științifice de a se justifica total pe sine a fost, în Franța, marele eveniment de după cel de al doilea război mondial. Ea a dobândit proporțiile

¹ *Le Jour et la Nuit*, *op. cit.*, p. 11.

² *Variete*, V, Paris, Gallimard, 1945, p. 227.

³ *Ibid.*, p. 250.

unei *Fenomenologii a percepției*, al cărei autor e Merleau-Ponty. În această fenomenologie a percepției, problema este de a regăsi „dedesubtul subiectului gânditor” un „geniu perceptiv.”¹ În căutarea acestui geniu perceptiv, „noi trebuie să ne reîntoarcem la *Cogito* pentru a căuta acolo un *Logos* mai fundamental decât cel al gândirii obiective, care să-i dea *dreptul său relativ* și în același timp s-o pună la locul său.”² Dar, pentru Merleau-Ponty, detectarea geniului perceptiv presupune o „preistorie”³ a *Cogito*-ului, care să se aventureze de partea „prerexlexivului” și a „antepredicativului”. Această căutare, pregătită în mod vizibil de Bergson, pentru care gândirea științifică nu a căzut din cer, ci presupune o întreagă preistorie pragmatică, este în consonanță directă cu ultima carte scrisă de Husserl, *Criza științelor europene*. Există în omenire o tensiune permanentă între geniul perceptiv (natură) și determinarea conceptuală (cultură). Dar cum să abordăm „geniul perceptiv”? Aici, psihologia formei, psihanaliza, etnografia ne vor furniza instrumente de calitate. Întreaga problemă rămâne totuși de a ști dacă originea a ceea ce suntem și vom deveni este chiar acest „geniu perceptiv” al cărui mediu natural ar fi, dincoace de orice cultură, lumea vieții și a trăitului său (*Lebenswelt*) – sau dacă cercetarea „arheologică” sau „preistorică” a unei astfel de lumi, cu întăriri puternice din partea psihologiei, psihanalizei, etnografiei și, la nevoie, a economiei politice, nu ar fi formidabila excrescență a scientismului ale cărui ravagii pretinde a le limita.

4) În 1928, adică cu șapte ani înainte de *Krisis* a lui Husserl, cu cincisprezece ani înainte de *Ființa și Neantul* a lui Sartre, cu șaptesprezece ani înainte de *Fenomenologia percepției*, apăruse totuși o carte care, pentru prima oară, se străduia să înțeleagă ceva din dictatura modernă a obiectivității, nu recurgând la preistorie, ci printr-o meditație asupra istoriei. În această situație, interlocutorii valabili pentru gânditor nu ar mai fi, în primul rând, nici Freud, nici Koffka, nici Lévi-Strauss și gândirea sa sălbatică, ci mai degrabă Heraclit și Parmenide, Platon și Aristotel, Descartes, Leibniz sau Nietzsche. Cartea aceea se numea *Sein und Zeit*. A produs în jurul ei mai mult zgornot decât prilej de meditație. Cauza ar putea fi faptul că a învățat puțină greacă și a te strădui să înțelegi ceva din

¹ *Phénoménologie de la perception*. Paris. Gallimard. 1945. p. 305.

² *Ibid.*, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 277.

spusele lui Platon pentru a aborda apoi *Critica rațiunii pure* (dacă vrei să înțelegi „vizitarea“ pe care se întemeiază această carte, îi spunea Kant lui Eberhard, „nu e de ajuns s-o parcurgi de la un capăt la altul cu ajutorul unui dicționar“, ci realmente s-o „meditezi“¹) e mai puțin excitant decât lupta de clasă, infrastructurale, complexe, conflictele, pulsionile și gândirea sălbatică.

Dar ce înseamnă, în limbajul lui Kant, „a medita“ *Critica rațiunii pure*? Ce anume l-a „vizitat“ pe Kant? Și ce anume ne „vizitează“ pe noi, închinându-ne, cum spune tot Kant, „pe pistă“? Putem s-o știm cu adevărat fără a urma pista unei astfel de vizități până la începutul său care e grecesc? Să fie totodată acest început grecesc al vizității și sursa sa? Aici s-ar cădea poate să dublăm meditația.

Când spun : „viața este voința de putere“, e aceasta o definiție „obiectivă“ a vieții? Este o definiție științifică a ei? Poate că ar trebui să răspundem la prima întrebare cu da, la cea de a doua cu nu. Înseamnă atunci că obiectiv și științific nu mai sunt sinonime? Nicidecum, determinațiile cogitative sau obiective sunt metafizice și științifice deopotrivă. Dar atunci când devin metafizice, reducerile cogitative le furnizează științelor conceptele lor fundamentale care, fără metafizică, rămân oscilante. Unui spirit lipsit de metafizică, așa cum este de exemplu Galilei în viziunea lui Descartes, i se poate întâmpla să fie pe calea cea bună, dar el nu cunoaște niciodată calea ca atare, adică *metoda*. De aceea, tot în viziunea lui Descartes, Galilei „a căutat doar rațiunile unor efecte particulare“². I se întâmplă, cu acest prilej, să explice corect *quod ita sit*, dar niciodată *cur ita sit*³.

În realitate, Galilei este un *meditativ* și nu doar un individ *tare la matematică*, adică unul care preferă să „abordeze problemele de fizică prin rațiuni matematice“⁴, cum pretinde Descartes. Matematizarea fizicii de către Galilei este chiar o metafizică a naturii mai împlinită decât cea a lui Descartes, care nu va reuși niciodată să desprindă cu totul explicația analitică (prin ecuații) din imaginația mecanicistă (prin legile ciocnirii corpurilor). Aceasta

¹ *Réponse à Eberhard*, Paris, Vrin, 1959, p. 73 (trad. modificată).

² Scrisoare către Mersenne, 11 octombrie 1638, A.T., II, 433.

³ Scrisoare către Mersenne, 15 noiembrie 1638, A.T., II, 433.

⁴ Scrisoare către Mersenne, 11 octombrie 1638, A.T., II, 433.

e semnificația opoziției dintre Newton și „cartezieni.“ Newton întorcându-se, ca să spunem așa, de la Descartes la Galilei. Descartes nu face decât să promoveze geometria apoloniană la un grad mai înalt. Nu dintr-o observație mai profundă, ci din această nouă metafizică își va lua avântul o nouă fizică. De unde Galilei : „*De subjecto vetustissimo, novissimam promovemus scientiam.*“¹ Ce este acest *subjectum vetustissimum*? E mișcarea (joc de cuvinte cu *promovemus*). Dar cum „pune în mișcare“ (*promovere*) Galilei o nouă știință a mișcării? Printr-o nouă meditație asupra mișcării. Care este resortul acestei noi meditații? Evidențierea, în mișcarea însăși, a unui nou *a priori*, altul decât cel cu care se mulțumeau filosofii mișcării de la Aristotel încoace. Dar ce spunea Aristotel? *Ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει κινούμενα (εἶναι)*² (= „Pentru noi să fie stabilit fundamental că lucrurile din natură sunt în mișcare“). E o reducere „eidetică“ a *φύσει ὄντα* la *κινούμενα*. Pentru Aristotel, *κίνησις* are patru *εἶδη* : poți fi mișcat prin împingere, ridicare, tracțiune, învârtire. La Aristotel, deplasarea se numește *φώρα*. Dar *φώρα* cea cu multiple fețe nu este ea însăși decât una din fețele mișcării, aceasta din urmă putând fi la fel de bine alterare, mărire, micșorare, generare sau distrugere. Naivii spun : Galilei a redus, înaintea lui Descartes, cercetarea mișcării la ceea ce, pentru Aristotel, era doar deplasare (*φώρα*). În realitate, deplasarea la Galilei nu are nici o legătură cu *φώρα* lui Aristotel. Există între ele doar o vagă omonimie fără nici o sinonimie, căci deplasarea a devenit o simplă schimbare matematică a coordonatelor unui punct. Galilei reduce matematic ceea ce Aristotel gândea a-matematic. Faptul că ființările naturale ne apar în temeiul lor ca fiind mișcate reprezintă pentru Aristotel o reducere, dar o astfel de reducere nu este încă cogitativă, așa cum va deveni ea la Galilei. Știința care nu e decât știință, adică „noul idol“ este așadar infracogitativă. Husserl spunea : „e o naivitate la un nivel superior“³, iar Heidegger : „știința nu gândește“⁴, ea face „cercetări.“⁵ A face cercetări presupune ca fiind deja găsit și fixat, „ca o stea pe cerul

¹ *Discurs cu privire la două științe noi*. Ziua a treia. „Despre mișcarea locală“, la început : „Despre subiectul cel mai vechi vom promova o știință cu totul nouă“.

² *Fizica*, I, 2, 185a 12-13.

³ *Meditații carteziane*, § 64.

⁴ *Qu'appelle-t-on penser?*, op. cit., p. 26.

⁵ *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 71.

lumii“, un anume *ζητούμενον καὶ ἀπορούμενον*¹ („obiect veșnic al cercetării, care ne pune în încurcătură“). De fiecare dată când *ζητούμενον* e fixat, de exemplu de Galilei în meditația sa asupra mișcării, cercetările se pot multiplica într-atât încât mulțimea lor sfârșește prin a eclipsa ceea ce le susține, într-atât încât *ζητούμενον*, cel ce *ὑποκεῖται* („care este dedesubt“) nu mai este considerat el însuși decât obiectul unei cercetări speciale, aflată pe același plan cu celelalte, și care va fi botezată, dar numai în interesul cauzei, *generală*. În cadrul specializării cerute de cercetarea științifică, filosoful devine „specialistul generalităților“. Ca specialist, el este în mod vizibil la egalitate cu alți specialiști, de care nu se deosebește decât în măsura în care specialitatea sa este *generalul*. Astfel, din punctul de vedere al cercetării științifice, Galilei e de două ori specialist. Ca specialist al generalităților, el definește științific mișcarea ca deplasare, specialitate în care nu trebuie decât să meargă înainte, scriind tot mai multe ecuații a căror rezolvare va permite să se umple din ce în ce mai multe spații albe.

„Știința nu gândește“. Într-adevăr, știința nu vrea să știe nimic despre meditația anterioară din care provine și pe care o exploatează, subestimând-o într-atât încât pretinde să o recupereze științific în ea sub forma a ceea ce ea numește o „axiomatică“.

În științe, axiomatica este ultima modă. A axiomatiza = a face numărătoarea completă a presupuzițiilor pe care se vor întemeia propozițiile într-un sistem „ipotetic-deductiv“. Toate acestea, spune Heidegger, sunt „foarte exacte“ dar nu „adevărate“ în sensul în care axiomatica, asemenea porcarilor din *Egloga* X², vine întotdeauna prea târziu, în timp ce meditația o ia mereu înainte. Axiomatica pretinde să ajungă până la primele principii. Astfel, cercetarea științifică constă în a merge în același timp înainte și a se întoarce în urmă axiomatizând. S-ar părea că din această dedublare ce se pretinde autonomă ia naștere adevărul. În realitate, axiomatica nu e decât o punere în formă a ceea ce e dobândit (Bourbaki).

Când spun „viața e voința de putere“, nu e vorba nici de o descoperire biologică, nici de o axiomatizare științifică a conceptului

¹ *Metafizica*, Z. I. 1028b 3.

² Cf. Vergilius, *Egloga* X, versul 36 : „tardi venere subulci“ = „mai domoli, porcarii“, trad. rom. de G. I. Tohăneanu, în Vergilius, *Bucolice. Georgice*, Târnovoara, Ed. Amarcord, 1997, p. 100.

de viață căci, dacă ar fi așa, aceasta ar presupune ca întrebarea „Ce este viața?” să fie ea însăși o întrebare științifică. Or, Nietzsche spune despre viața ca voință de putere că ea este „esența cea mai intimă a ființei”¹. Întrebarea „Ce este viața?” se află deci pe același plan cu întrebarea despre ființă. Ea este înfățișarea sub care apare la Nietzsche întrebarea despre ființă care, începând cu Aristotel, e întrebarea fundamentală a metafizicii. Deci, așa cum o pune Nietzsche, întrebarea : Ce este viața? nu e o întrebare științifică, ci ecoul specific nietzscheean al întrebării aristotelice referitoare la ființă, al cărei ecou kantian fusese : „Cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*?” Ea definește modul în care Nietzsche e „vizitat” de întrebarea referitoare la ființă (a nu se confunda cu intuiția bergsoniană).

Dar de ce chestiunea ființei îl vizitează pe Nietzsche sub forma acestei întrebări unice : „Ce este viața?” Am putea la fel de bine să ne întrebăm de ce problema ființei a devenit la Leibniz problema unică a forței – din moment ce „[...] *dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Kraft, Galli la force) [...] plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam.*”² Pentru Aristotel, dinipotrivă, problema vieții nu este problema ființei, ci doar o problemă limitată la un „gen al ființei” (*γένος τοῦ ὄντος*). Ea corespunde doar unuia dintre subiectele (*πραγματεῖαι*) pe care le trezește și le însușește în noi problema ființei : *Τρεῖς αἱ πραγματεῖαι* : 1) *ἡ μὲν περὶ ἀκίνητον* ; 2) *ἡ δὲ περὶ κινούμενον μὲν, ἀφθαρτον δέ* ; 3) *ἡ δὲ περὶ τὰ φθαρτά*³ (= „De aici derivă trei subiecte : unul privind ceea ce este nemișcat, altul privind ceea ce este mișcat, dar nedestructibil, altul privind ceea ce este destructibil”).

Chestiunea vieții ține în mod evident de cea de a treia *πραγματεῖα*. Ea e doar o chestiune specială a fizicii, ea însăși chestiune specială.

Dar unde se află în același timp imobilul, mobilul indestructibil și lucrurile perisabile? Aristotel nu o spune în mod expres. În ființă? Evident, dar cu condiția ca ființa să fie concepută *καθ' ὅλον* (= „ca un întreg”), acestui întreg fiindu-i propriu de a avea părți. Pe de altă parte, întregul nu este *οἶον σωρὸς* (= „ca o

¹ *E.P.*, t. I, § 54, p. 217.

² *De la réforme de la philosophie première*, ed. și trad. de Prenant, în Leibniz, *Oeuvres choisies*, Paris, Garnier, 1940, p. 254 : „[...] voi spune că noțiunea de *vis* sau *virtus* (pe care germanii o numesc *Kraft* iar francezii *force*) aduce multă lumină asupra adevăratei noțiuni de substanță”.

³ *Fizica*, II, 7, 198a 29–31.

grămadă“) ; există în el *αἴτιον τὸ τοῦ ἔν ἑῖναι* („o anumită rațiune a unității“). De aceea, această trăsătură a întregului vizată de Aristotel va fi foarte bine numită de Kant, în 1770, *universitas*¹. Nu formează cu adevărat un întreg, nu doar o grămadă, decât ceea ce e *versus unum*, îndreptat spre ceva ce e unu. Tocmai în uni-versitatea ființării ca întreg apar nivelele, *γένη τοῦ ὄντος*, care constituie, toate împreună, întregul. Dar ce este acest *unu* spre care trebuie să se îndrepte (*versum*) tot ce ține de ființare, căci altfel ființarea n-ar fi *universum*? Aici gândirea lui Aristotel comportă o divergență pe care nu o explică în nici un fel. Într-adevăr, prin ce anume un întreg poate fi univers?

1) Așa cum am văzut, există pentru Aristotel un mod evident în care un întreg este univers, și anume acela de a apărea articulat în grade, astfel încât *ἅπαντα γὰρ μετρεῖται τῷ πρώτῳ*² („toate lucrurile se măsoară prin primul“). În acest sens, orice ființare e îndreptată spre ceva de care totul este „atârnat“³, și anume ceva care, în ființă, merită cel mai mult să fie numit ființare, deci ceva ce este ființare la modul suprem, culmea ființării : *τὸ ἀκρότατον ον*. Și atunci, se poate spune : *τοῦ γὰρ ἄνω τὰ κάτω ἔνεκεν*⁴ („grăție celor ce se află sus există și cele ce se află jos“).

La rândul său, un astfel de *ἀκρότατον* (culme) nu este nicidecum o ființare, ci un *γένος τοῦ ὄντος*, una din „originile“ a ceea ce spune cuvântul „ființare“, care comportă „extrageri“ multiple. Astfel de „extrageri“ nu sunt totuși niște abstractizări ci, din contră, forma cea mai desăvârșită a concretizării. Într-adevăr, pentru Aristotel, articularea ființării în *γένη* e mai concretă decât proliferarea sa în indivizi. În greaca lui Aristotel, domnul Gilson își uită cu siguranță latina (el spune că gândirea lui Aristotel e abstractă). Și totuși, în viziunea lui Aristotel, *φύσις*, care e unul din genurile ființei, este mai concretă decât orice *φύσει ὄν*. Un *φύσει ὄν*, de exemplu acest copac, poate să fie sau să nu fie aici. Dar *φύσις* este mereu aici, într-atât încât Aristotel poate să scrie : „A încerca să arăți că *există* natură (*φύσις*) ar fi ridicol.“⁵ Putem încerca să dovedim, de pildă, că o furtună a avut loc, dar *φύσις*

¹ *Dissertation de 1770*, secțiunea I, § 2 III, trad. fr. de P. Mouy, Paris, Vrin, 1967, p. 30 (Ak., II, 391).

² *Fizica*, VIII, 9, 265b 10.

³ *Metafizica*, A, 7, 1072b 14.

⁴ *Despre nașterea animalelor*, II, 6, 742b 16–17.

⁵ *Fizica*, II, 1, 193a 4.

însăși, acel „există” al său, ar spune Rimbaud, este și mai evident. La fel, putem încerca să dovedim că un anumit zeu există sau nu, dar că există *αἰών* ca *γένος τοῦ ὄντος*, acest *αἰών* fiind el însuși numit *ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι*, este încă și mai evident. „Cuvântul *αἰών* avea la strămoșii noștri o rezonanță divină”¹, spune Aristotel. Prin această superioritate (de neînțeles pentru domnul Gilson) a concrețiunii genului asupra concrețiunii individului, teoria lui Aristotel, sau mai degrabă teiologia sa, cum va spune Heidegger, se află la polul opus față de teologia scolastică, precum și de teologia modernă, fie că este vorba, cu sfântul Toma, de *Deo uno* sau, cu Descartes, de *Deo quod existat*, adică de ceea ce Nietzsche va numi „monotono-teismul” teologiei moderne.

2) Dar, în alt sens toate genurile ființării, inclusiv „cel mai dinin de cinstire” (*τιμιώτατον γένος*), cum ar putea fi ele numite genuri ale ființării dacă nu am avea deja o anumită înțelegere prealabilă a ceea ce înseamnă cuvântul *ὄν*? Întâlnim aici textul din *Sofistul* lui Platon cu care începe *Sein und Zeit*: „Întrucât așadar noi am intrat în nedumerire, lămurii-ne voi lucrurile, arătându-ne ce anume vreți să înțelegeți când vorbiți despre ceea ce este. Voi știți lucrurile astea de multă vreme, desigur, pe când noi doar credeam a le ști, iar acum am căzut în perplexitate.”² Unitatea care susține întregul ființării ca univers este deci și mai ascunsă decât primul gen al ființării căci, așa cum ar spune Leibniz, a nu defini unitatea formată de *γένη τοῦ ὄντος* decât prin *τιμιώτατον γένος* înseamnă a te da înapoi pentru a sări mai bine.”³ Înțelegerea ființei și a articulației sale generice presupune așadar un salt mai radical decât ascensiunea spre culmea ființei. Dar Aristotel face acest salt atunci când se interoghează nu asupra ființării ca o culme a unui întreg sau, dacă vreți, ca un acoperiș al lumii, ci asupra ființării întrucât este ca atare (*ὅν ἢ ὄν*), deși i se întâmplă să folosească în mod ambiguu locuțiunea *ὄν ἢ ὄν* pentru a desemna de asemenea primul gen al ființei (cf. *Metafizica*, E). Parafrazând cele spuse de Heidegger cu referire specială la poezia lui Trakl, s-ar putea spune: „Filosofia lui Aristotel vorbește în sânul unei ambiguități ea însăși ambiguă.”

Astfel, *ζητούμενον*-ul filosofiei prime, cel care ne menține fără încetare în încurcătură, o face cu atât mai mult cu cât, fără ca

¹ *De caelo*, I, 9, 279a 22–23.

² 214a.

³ *P.S.*, IV, 567.

Aristotel să pară a-și da seama de aceasta în mod expres, el desemnează deopotrivă ceva și altceva : în același timp ființarea ca atare și acoperișul lumii. Această ambiguitate este cea pe care Heidegger o numește „structura onto-teologică a metafizicii“. Cele două aspecte ale acestei structuri sunt nu atât corelative, cât se învârtesc unul în jurul altuia, fiecare spunându-i celuilalt, ca ariciul iepurelui în povestea lui Grimm : „Eu sunt deja acolo.“¹ Iată de ce Heidegger scrie, în *Holzwege* : „De la Platon și Aristotel până la Nietzsche, temeiul unității în care se desfășoară onto-teologic metafizica rămâne atât de ascuns încât nici o întrebare nu s-a interesat vreodată de el. În loc de aceasta, ontologia și teologia se lasă în voia valurilor, căci, după cum se schimbă punctul de vedere, când una, când cealaltă se află în interiorul filosofiei prime, știința de prim rang, autentică știință.“²

Astfel, întrebarea pe care o va pune Heidegger la 24 februarie 1957, zi de dezgheț în Pădurea-Neagră, ca o concluzie la un lung seminar despre Hegel, este : „De unde oare i-a venit metafizicii structura sa ciudată?“ Ea e prezentă, după cum am văzut, la Aristotel, constituind o pradă pentru comentatorii. Dar, la drept vorbind, ea nu are nimic specific aristotelician. De îndată ce există metafizică, această structură se află deja acolo, și ea se află acolo pentru a rămâne. Dacă ea re apare în mod enigmatic la Descartes sub forma deosebit de vizibilă a cercului cartezian (Dumnezeu e cercetat în calitate de *cogitatum* înainte de a funda cugetarea), nu e mai puțin adevărat că ea domină începutul însuși al gândirii antice. Un fragment din Heraclit spune : *Εν τὸ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέκει Ζηνὸς ὄνομα*³ (= „Unul, singurul înțelept, dorește și nu dorește să fie chemat cu numele de Zeus“). *Unul*, adică cel spre care privesc unificator *πάντα* este, într-un sens, Zeus care nu e decât unul dintre *πάντα* ; într-un alt sens, el este *Unul*. Diferența între Heraclit și Aristotel constă în aceea că, pentru Heraclit, *οὐκ ἐθέλει* precedă *ἐθέκει*, în timp ce la Aristotel *ἐθέλει* a luat-o cu mult înaintea lui *οὐκ ἐθέλει*, din moment ce numele cel mai potrivit al filosofiei prime este pentru el : *ἐπιστήμη θεολογική*. Cealaltă filosofie, a lui Unu ca *η* (prin care) nu este, desigur, absentă, dar ea nu e prezentă decât anonim, deoarece

¹ Cf. *Questions I și II*, Paris, Gallimard, „Tel“, 1990, p. 297.

² *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 162 (trad. modificată).

³ *Fragments*, B 32.

cuvântul *ontologie* va fi făurit doar în secolul al XVII-lea. La rândul său, Kant va spune că filosofia trebuie să fie mai întâi ontologie (el o mai numește și „metafizică a metafizicii“), iar Hegel, dimpotrivă, că ea este „teologie și serviciu divin.“ Există, așadar, aici o întrebare ce ne obligă să devenim întrebători.

Această întrebare, spune Heidegger, se reduce în fond la o alta, tot atât de ciudată : „Cum a intrat Dumnezeu în filosofie?“¹. Căci este totuși fabulos că acest „locuitor al depărtărilor“, cum spune Homer (cf. în *Iliada*, ruga lui Ahile), a ieșit din lăcașul său original, adică din vorbirea poetico-mitică a ceea ce Platon numește *ἐρμηνείας τῶν θεῶν*² („interpreții zeilor“, poezii) pentru a veni să se instaleze în plină filosofie. Timp de secole, filosofia va fi galera lui Dumnezeu, în sensul în care Molière întreba : „Ce naiba caută pe această galeră?“ Cum a devenit oare Dumnezeul lui Homer, al lui Hesiod, al lui Pindar, al lui Sofocle un „filosofem“, de pildă „*id cuius essentia insolvit existentiam*“³, altfel spus *causa sui*? În fața unui astfel de Dumnezeu, spune Heidegger, „nimeni nu mai e capabil de rugăciuni și ofrande, nimeni nu mai poate cădea în genunchi și nimănui nu-i mai este posibil să devină dansator, cântăreț sau muzician.“⁴ Într-adevăr, e evident că Dumnezeul preamărit în *Patimile* lui Bach nu este nici „cauza sa“ a lui Descartes și a lui Spinoza, nici „simpla continuare a ființei posibile“ care era Dumnezeul lui Leibniz, și cu atât mai puțin Absolutul lui Hegel. Încă și mai puțin „omul infinit de îndepărtat“⁵ al lui Husserl, care e un Dumnezeu „pentru noi, subiectele.“ Iar dacă Sartre se proclamă fără să ezite ateu, Heidegger, care, după cum se știe, reprezintă, în cea mai bună tradiție a editurii PUF existențialismul ateu, scrie la rândul său că relația omului cu Dumnezeu și cu divinul este „cea mai înaltă forță a omului, ceea ce nu vrea să însemne nicidecum că există un Dumnezeu sau niște zei așa cum există pietre, copaci sau cursul unor ape.“⁶

Dar să revenim la Nietzsche și la întrebarea sa : „Ce este viața“? Știm deja că nu e vorba de o întrebare științifică (biologică),

¹ *Identité et Différence*, în *Questions I și II*, *op. cit.*, p. 290.

² *Ion*, 535a.

³ Spinoza, *Etica*, I, definiția 1 : „ceva a cărui esență îi include existența“.

⁴ *Identité et Différence*, în *Questions I și II*, *op. cit.*, p. 306.

⁵ *Krisis*, ed. cit., p. 67 (trad. fr. cit., p. 77).

⁶ Trad. autorului. Pentru trad. Klossovski, cf. *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, t. I, p. 253.

ci de întrebarea ființei. Ceva însă ne frapază : ceea ce pentru Aristotel nu era decât o întrebare generică și chiar un caz special al acestei întrebări, *ζωή* nefiind decât un mod de *φύειν* (a se naște, a crește), devine întrebarea însăși a ființei, printr-un fel de uzurpare a întregului de către ceea ce nu era decât un gen. Deci, ce s-a întâmplat? Pascal scrie, într-un text intitulat „Biserică, papă. Unitate, multitudine“ : „Considerând Biserica drept unitate, papa, care este conducătorul ei, e un tot. Considerând-o ca multitudine, papa nu mai este decât una din părțile sale. Părinții Bisericii au considerat-o când într-un mod, când în celălalt. Și astfel au vorbit diferit despre papă.[...] Dar stabilind unul dintre aceste două adevăruri, ei nu l-au exclus pe celălalt. Multitudinea care nu se reduce la unitate este confuzie. Unitatea care nu depinde de multitudine e tiranie.“¹ Cu Nietzsche, viața este față de ființă ceea ce e papa față de Biserică. Dar nu ca viață devine ea ca atare, ci pe măsura unei „definiții noi a vieții“ ca voință de putere. Viața ca „esența cea mai intimă a ființei“,² nu este așadar viața ca *γένος τοῦ ὄντος*, ci viața ca voință de putere. Cu voința de putere ieșim din *γένος* pentru a determina direct pe *ἐν* din *ὅλον*, unul din tot, *versum unum* din *uni-versum*, ceea ce numim în mod curent viață nefiind decât unul din *γένη*. Viața este *unum* din *universum* în măsura în care este ea însuși *versus unum*, întoarsă spre unu, adică spre voința de putere. Viața despre care este vorba în „Ce este viața?“ și care e problema unității universului este o viață universată ea însăși, iar biologia nu ne poate învăța nimic riguros despre ea.

Dar de ce să numim, împreună cu Nietzsche *viață* „esența cea mai intimă a ființei“? Să repetăm pur și simplu că asupra acestui punct, Nietzsche nu aduce nimic nou. Deja *φύσις* a lui Heraclit, care este ultimul cuvânt al ființei, și anume însuși *ἐν* al acelor *πάντα*, *versus unum* al universului, este ca un *πῦρ αἰεζῶν*³ („foc veșnic viu“), *ζωή* și *φύσις* deopotrivă. Am subliniat de asemenea că, pentru Aristotel, *ζωή* nu este doar un caz particular al lui *φύσις*, ci ceva în care *φύσις* este în modul cel mai propriu *φύσις*, adică ceva în care *φύσει ὄντα* depășesc *τέχνη ὄντα* : „există mai multă grație, adică frumusețe în operele naturii decât în cele ale

¹ *Pensées*, ed. Brunschvicg, nr. 871.

² *V.P.*, t. I, § 54, p. 214.

³ *Fragmente*, B 30.

artei.¹ Kant va repeta adesea această afirmație, la fel ca și Rousseau : prioritate a naturii față de artă.

Pentru Aristotel, *φύσις*, în ciuda preeminenței sale, nu era totuși decât *γένος τὸ τοῦ ὄντος*, un anumit gen al ființei. Dar dacă Nietzsche reface din întâmplare, în sens invers, drumul ce duce de la Heraclit la Aristotel? Ne-am mira cu atât mai puțin cu cât Hegel făcuse același lucru cu cincizeci de ani mai devreme, spunând de exemplu într-unul din cursurile sale : „Nu există nici o propoziție a lui Heraclit căreia să nu-i fi dat drept de ședere în *Logica* mea.”² La rândul său, Heraclit spusese : *Ὀδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡπτή*³ (= „Drumul în sus și în jos este unul și același”). Astfel că, în cele din urmă, Aristotel, Hegel, Nietzsche ar urma, urcând sau coborând, aceeași cale și ar fi deci tovarăși de drum.

Dar atunci Hegel, gândind ființa ca proces dialectic și Nietzsche, gândind-o ca voință de putere, ar fi mai aproape de Heraclit decât Aristotel? Unde se află deci Heraclit? Să-l lăsăm pentru moment deoparte pe Hegel. Ar fi posibil, dimpotrivă, ca interpretarea nietzscheeană a vieții ca voință de putere, deși se întoarce de la Aristotel la Heraclit, să fie cât se poate de departe de Heraclit. Chiar redusă la un simplu gen, *φύσις* a lui Aristotel, care culminează cu *ζωή*, ar fi mult mai aproape de *φύσις* a lui Heraclit. Chiar interpretată ca determinație universală a ființării, voința de putere ar fi mult mai departe de ea. Într-adevăr, nimic nu este mai diferit de ecloziunea (*φύσις*) heracliteeană căreia „îi place să rămână ascunsă” (*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*)⁴ decât apariția nietzscheeană a „valorilor” ca tot atâtea „puncte de vedere determinative” ale creșterii sau ale descreșterii unor figuri ce încearcă, fiecare în adâncul său, să-și impună supremația, determinația „valori” fiind la rândul său „reductibilă la o scară numerică și de măsurare a forței”⁵, astfel încât tot ceea ce, în valori, nu se reduce la această comparație matematică a forțelor, n-ar mai fi din acel

¹ *Despre părțile animalelor*, I, 1, 639b 19–21.

² *Geschichte der Philosophie*, ed. Jubileului, t. XVII, p. 344. Trad. fr. J. Beaufret. Cf. de asemenea *Histoire de la philosophie*, trad. fr. de P. Garniron, Paris, Vrin, 1971, t. I, p. 154.

³ *Fragments*, B 60.

⁴ *Ibid.*, B 123.

⁵ *F.P.*, t. I, § 352, p. 106.

moment decât „prejudecată, naivitate, neînțelegere“¹. Această lume nietzscheeană a jocului forțelor aflate în conflict este versiunea modernă a „panicii“ heraclitiene gândite în esența sa polemică („Războiul este părintele tuturor, regele tuturor“²). Dar *imediat* în spatele său se află mai degrabă ontologia leibniziană a substanței ca forță și ca punct de vedere – Nietzsche a regândit o astfel de substanță ca voință de putere („Sunt gânditori acei oameni care regândesc și cred că tot ce a fost gândit nu a fost niciodată destul de gândit“, spunea Valéry³) – decât lumea lui Heraclit care, totuși, spune Nietzsche, „mă înviorează“. Poate că o astfel de „înviorare“ nu înseamnă decât o neînțelegere. Nietzsche, care a vorbit atât de bine despre „traduceri“ și l-a tradus el însuși pe Heraclit în limba sa, limba voinței de putere în care îl traduce de asemenea pe Tucidide, acesta apărând, din perspectiva lui Nietzsche, ca un precursor, în sensul în care s-a putut vorbi de „romantismul clasicilor“. S-ar putea totuși ca Tucidide, la fel ca și Heraclit, să nu aibă nimic de a face cu voința de interpretare și ca interpretarea lui Nietzsche să fie asemănătoare cu cele spuse de el însuși despre traduceri latine ale operelor grecești : traducătorii „pun stăpânire“, „întind mâna asupra“ originalului (cf. Corneille punând stăpânire pe textele latine și romanii pe poezia greacă). Vorbind de antichitatea romană ca traducătoare a grecilor, Nietzsche adaugă : „Cum ștergea, voit și nepăsător, pulberea de pe aripile fluturelui-clipă!“⁴ (clipă=*Augenblick*, în sensul în care îl înțelege Kierkegaard : clipă a insistenței și nu efemerul trecerii). Deci a traduce înseamnă „a întinde mâna asupra“ și aceasta cu cele mai bune intenții din lume. Când Nietzsche spune : „Trăiască Heraclit, viața este voință de putere!“⁵, el are aceeași atitudine ca traducătorii romani.

Dar s-ar putea ca între brutalitatea naivă care întinde mâna asupra și „spiritul arheologic cercetător care precede simțul istoric“⁶

¹ *Ibid.*

² *Fragments*, B 53.

³ *Tel Quel*, în *Oeuvres*, Paris, Gallimard, „Bibl. de la Pléiade“, 1960, t. I, p. 767.

⁴ *Știința voioasă*, § 83, trad. rom., p. 92.

⁵ *Referința* nu a fost găsită.

⁶ *Știința voioasă*, § 83, trad. rom., p. 92.

(în a doua *Considerație inactuală* Nietzsche distinge între istoria antică, monumentală și critică; prima deschide calea viitorului, cea de a doua cercetează trecutul iar cea de a treia fundează prezentul [„A fecunda trecutul deschizând calea viitorului, acesta să fie pentru mine sensul prezentului”¹] (să existe loc pentru altceva, care să nu fie nici una, nici alta? Astăzi, „spiritul cercetător” este la ordinea zilei; el pretinde să descopere „științific” antichitatea, descoperire ce comportă reînnoirea continuă a celor descoperite și a punctelor de vedere care constituie pateticul științelor. Antichitatea a devenit obiectul unei științe, de exemplu al filologiei. Pentru acest neoscientism, meditația heideggeriană nu poate fi decât o tulburare inadmisibilă pe care „știința” trebuie s-o condamne, căci funcția esențială a științei e aceea de a elimina astfel de tulburări „în vederea – spune Husserl – unei concordanțe eliberate de perturbațiile nesatisfăcătoare”². De aceea, mai spune tot Husserl, „savantul bifează ici și colo”³. Îl bifează, de exemplu, pe Heidegger. Timp de cincisprezece ani a fost la modă să i se reproșeze „etimologii fanteziste”. Ce este de pildă această poveste a lui *ἄλθη* citită ca *ἄ-λθη*? Un mit (printre altele), spune domnul Wahl. Această stare de lucruri a putut dura până când un filolog german (Ernst Heitsch) a sfârșit prin a da în revista *Hermes*⁴ o listă impresionantă a textelor ce justifică lectura incriminată, inclusiv o remarcă a unui elenist german din secolul al XVIII-lea⁵, care scria în 1773 cu privire la un fragment din Tucidide: „*Ἀληθές: hoc loco, non id quod vulgo solet, verum puta, significat, sed aequipollet dictioni: οὐ λανθάνων non obscurum, non ignotum*” (referitor la un text de Tucidide). Din acel moment nu

¹ *F.P.*, t. II, § 367, p. 114.

² *Logique formelle et Logique transcendante*, Paris, PUF, 1957, p. 165.

³ *Ibid.*

⁴ Volumul 90, februarie 1962 (Ed. Franz Steiner, Wiesbaden).

⁵ E vorba de J.-J. Reiske. „Aici, cuvântul *ἄλθη*, de exemplu, nu are sensul de adevăr, care e semnificația sa curentă, ci este echivalentul expresiei: neascuns, nedisimulat, necunoscut”. Cf. Tucidide, *Istoria războiului peloponezic*, III, 64.

va mai rămâne altceva de făcut decât să se schimbe placa. „Etimologiile fanteziste“ nu mai sunt la modă. Astăzi, textele studiate de Heidegger sunt mai degrabă „rupte de contextul lor“. Nu mai e un falsificator (șarlatan), ci un separatist.

Dar când Nietzsche spune : „viața este voința de putere“, nu e vorba de biologie mai mult decât de hiperbiologie, și cu atât mai puțin de o mistică a vieții sau de expresia unei mistici personale. Când vorbește astfel, el ascultă mai degrabă, asemenea lui Heraclit sau Aristotel, Kant sau Hegel, cuvântul care se rostește de la Anaximandru încoace și în interiorul căruia filosofii se ascultă vorbind fără a auzi cuvântul ca atare, exact cum se întâmplă atunci când Proust regăsește timpul pierdut : „[...] simt tresărind în mine ceva ce se deplasează și ar vrea să se înalțe, ceva ce pare să fi ridicat ancora de la mare adâncime ; nu știu ce este, dar urcă încet ; resimt rezistența și aud zgomotul distanțelor străbătute.“¹ În acest mod, și nu altfel se naște gândirea. Și tot astfel, Nietzsche va sfârși prin a spune : „viața este voință de putere.“

Dar ce înseamnă nașterea gândirii? La fiecare din nașterile sale, gândirea face să sune ceasul, ca Danae în *Antigona* lui Sofocle tradusă de Hölderlin : „Ea număra, pentru tatăl timpului/bătăile ceasului cu sunet de aur.“²

Grecii, gânditorii creștini ai Evului Mediu, Descartes și, de la Descartes la Nietzsche, filosofii lumii moderne au sunat de fiecare dată o nouă venire sau, cum va spune Nietzsche, o „nouă dreptate“ la acel „enorm orologiu de lumină“ cum îl numește Valéry și care „măsoară ceea ce manifestă și manifestă ceea ce măsoară.“³

Dar, ni se spune din toate părțile, „Nietzsche exagerează“. El nu ar fi deci un „meșter clopotar“, ci doar „nebulosul Nietzsche.“⁴

¹ *A la recherche du temps perdu*, „Du côté de chez Swann“. I. a, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, „Bibl. de la Pléiade“. 1954, t. I, p. 45.

² *Remarques sur Oedipe. Remarques sur Antigone*, Paris, UGE, col. 10/18, 1965, p. 91.

³ *Mauvaises pensées et autres*, Paris, José Corti, p. 53.

⁴ Alain, *Vigiles de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1942, cap. 37, p. 120.

Două observații :

Se impun aici două observații.

1) Incorporarea depășirii perpetue exprimată prin locuțiunea „voință de putere” în esența ființei este deja săvârșită înaintea lui Nietzsche, de interpretarea hegeliană a substanței ca subiect. Între „negarea negației” ca „punctul de cotitură al mișcării conceptului”¹ și voința de putere ca „esența cea mai intimă a ființei” distanța e departe de a fi infinită. Pentru Hegel, orice „sinteză”, la fel ca orice „cucerire” (victorie) pentru Nietzsche reprezintă o reîntoarcere la zero în vederea unei noi plecări. Cu Hegel, și nu cu Nietzsche, neliniștea (*Unruhe*), numită deja de Leibniz², devine esență : „tocmai această neliniște este Sinele”³ (*ipsissimum*, îi va place lui Nietzsche să spună). Voința de putere exprimă mai pe șleau ceea ce dialectica exprimă într-un mod mai decent. În viziunea lui Nietzsche, Hegel nu este decât un fariseu (filistin) care nu are curajul cinismului, adică al adevărului ca atare. Cu Marx, distanța se va micșora și mai mult. Munca marxistă este productivitate mereu crescândă, adică autocrescândă, cu atât mai mult atunci când, din „mașină de produs bogăție pentru alții”, deci din degradantă cum era, ea devine entuziasmantă („necesitate vitală”), atunci când, în loc să fie „expresie (pompare) a plusvalorii”, ea devine secreție liberă a surplusului propriilor sale mijloace. Când „munca umană”, a cărei esență e hegeliană, devine cu adevărat „punctul arhimedic” căutat de Descartes, „dragul punct al lumii”, cum îl numea Rimbaud, atunci tot ce e limită e depășit din ce în ce mai mult. Burghezia însăși, spune *Manifestul partidului comunist*, „a îndrăznit deja să facă alte minuni decât piramidele Egiptului, apeductele romane, catedralele gotice [...]. Care secol anterior ar fi bănuț că în munca socială au putut să doarmă astfel de forțe productive?”⁴. Este evident că „munca umană” e „benefică”, în timp ce voința de putere este „malefică”. Numai că, o dată cu Nietzsche, ne aflăm „deasupra binelui și a răului”.

2) Dacă privim lucrurile mai îndeaproape, s-ar putea ca ora bătută de Nietzsche atunci când numește viața ființei voință de

¹ *Știința logică*, trad. rom., p. 839.

² *Nouveaux Essais*, prefată, *op. cit.*, p. 40, și în special cartea II, cap. XX, § 6.

³ *Fenomenologia*, prefată, § 22, trad. rom., p. 20.

⁴ Paris, UGE, col. „10/18”, 1965, pp. 23–26.

putere să fi trecut de mult. Astfel spus, orologiul ar fi în întârziere. În voința de putere, puterea mai înseamnă încă ceva, ea apare, ea strălucește. Așa este de exemplu pentru Nietzsche Imperiul roman, cel pe care, mai aproape de noi, Napoleon, „unul dintre cei mai mari continuatori ai Renașterii“, l-a scos din nou la lumină, cu „latura sa de granit“ (*Știința voioasă*, § 362). Deși nici Tucidide, nici Aristotel nu sunt nietzscheeni, găsim în voința de putere un fel de ecou al *ἐνέργεια*-ei lui Aristotel și al războiului peloponeziac așa cum este văzut de Tucidide născându-se din „doi care erau, fiecare dintre ei, la apogeul întregii lor puteri“¹ și care, din acel moment, se aflau în situația de a se învinge unul pe altul. Stadiul dreptului care este, spune Valéry, „intermediul forțelor“², nu mai avea nici un sens, iar pe de altă parte „forțele în prezență“ nu erau de acord decât asupra unui punct : imposibil de a „aranja dinainte, precum un intendent, până unde vrem să se întindă avantajul nostru“³. Nimic din toate acestea nu e foarte democratic, nici foarte moral. Dar în sfârșit, spune Nietzsche, Tucidide e omul meu și iată ce înseamnă să vorbești așa cum trebuie : „Credem că, la zei, așa după cum se spune, și la oameni, acest lucru e clar, fiecare, dintr-o necesitate naturală, își întinde dominația asupra a tot ce poate lua în stăpânire ; cât despre noi, fără să fi creat această lege, nici să fi inițiat folosirea ei, ci primind-o preexistentă și trebuind s-o transmitem fără a-i altera cu nimic vigoarea, o punem în practică, știind bine că voi, asemenea celorlalți, dacă ați ajunge să dispuneți de o forță ca a noastră, ați proceda la fel“⁴.

„Oroare!“, spunea Platon (*Gorgias*). „Zori de zi!“, răspunde Nietzsche. „S-a făcut ziuă ; micul dejun ; *bon sens* și voioșie au revenit ; roșeața de rușine a lui Platon ; lărmuiala îndrăcită a tuturor liber-cugetătorilor.“⁵

Heidegger scrie : „Metafizica lui Nietzsche face să apară voința de putere, penultimă etapă a desfășurării ființării în voință a ființei, ca 'voință de voință'“⁶. Voința de putere ca „bătăie a ceasului cu sunet de aur“ nu sună așadar decât o penultimă etapă? Ne

¹ *Războiul peloponeziac*, I, 1.

² *Tel Quel*, II, Paris, Gallimard, 1913, p. 187.

³ *Războiul peloponeziac*, VI, 18.

⁴ *Ibid.*, V, 105.

⁵ *Amurgul idoloilor*, „Cum a ajuns în sfârșit 'lumea adevărată' o fabulă“. § 5. trad. rom., p. 471.

⁶ *Essais et Conférences*, op. cit., p. 93.

aflăm deci dincolo de ceea ce continuă să rămână pentru noi o sperietoare? E suficient, spune Heidegger, „să deschidem ochii pentru a vedea”¹. Trăim astăzi depășirea voinței de putere în voință de voință.

În voința de putere, dezlănțuirea exprimată de cuvântul „voință” e ținută încă în frâu de ceea ce exprimă cuvântul „putere”. „Puterea și gloria”, se mai spune. Astăzi, puterea s-a eliberat în sfârșit de glorie, iar voința de putere, de strălucirea sa radiantă. Depășirea care, începând de la Hegel, este legea lumii moderne, a încetat chiar să strălucească. Ea nu mai este decât depășirea normelor în favoarea unei noi normativități și așa mai departe : a face pentru a face mai mult, a te întrece în zel. A distruge, de exemplu, ceea ce a fost locuința „cu latura sa de granit” pentru a clădi în locul ei orașe din materiale prefabricate, a umple Pământul cu explozii atomice iar spațiul cu sateliți și nave cosmice etc. Acest fenomen, așa cum îl vedem proliferând sub ochii noștri, a depășit cu mult chiar opoziția antică dintre război și pace care, pe vremea lui Pericle sau a lui Clausewitz, a lui Tucidide sau Tolstoi, mai corespundea încă determinației nietzscheene a ființării ca voință de putere. Astăzi lucrurile s-au schimbat. Voința de putere a regăsit, după cum s-ar părea, *οὐσία* greacă, substanța medievală și obiectul cartezian. Ea are cel mult vârsta Turnului Eiffel, a căii ferate, a metroului și a războaielor mondiale. Heidegger mai scrie : „Metafizica desăvârșită, care este fundamentul modului planetar de a gândi, oferă șarpanta unei ordini terestre ce pare menită să dureze multă vreme”². Din această lungă durată, ceea ce numim coexistență este poate numai prologul încă ezitant, cum spunea Hegel ; trecerea de la o epocă la alta se produce lent. Ne-am afla așadar între două lumi, dintre care „lumea voinței de putere” ar fi mai degrabă cea pe care o părăsim spre a intra în altele, ale căror proprietăți ne sunt la fel de necunoscute ca acelea ale supraomului lui Nietzsche.

Dar de ce această locuțiune : „voință de voință”, ca ultimă etapă a istoriei a cărei penultimă etapă este voința de putere? Voința se anunță ca determinare crescândă a obiectului, natura fiind din ce în ce mai mult acel ceva al cărui „stăpân și posesor”

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 95.

trebuie să devină omul, așa cum spune *Vechiul Testament* : *Subjicite eam*. În această privință, Descartes nu a inventat nimic. El a inventat totuși ceva, și anume ceea ce exprimă cuvântul „metodă”. Vine vremea, spune Nietzsche, când metoda va fi mai importantă decât obiectul. În metodă, obiectul se dizolvă, procedeul devine scop. „Voința de voință” numește venirea fără rezerve a ceea ce, o dată cu Descartes, începe să apară ca metodă. Planificare, repartizare a sarcinilor, specializare etc. În ce scop? În scopul de a planifica, a repartiza sarcinile, a specializa. Până unde? Până la capăt. La capătul a ce? A nimic. De aici, locuțiunea stranie : voință de voință. A se citi sfârșitul lucrării *Depășirea metafizicii*¹.

ETERNA REÎNTOARCERE

Nietzsche spune că esența ființei este viața ca voință de putere, dar mai spune că reflexia asupra *eterneli reîntoarceri* este „culmea meditației”. Ne vom ocupa în continuare de acest al doilea răspuns al lui Nietzsche.

În această privință, comentatorii sunt de acord și spun că eterna reîntoarcere nu este nici măcar o cugetare. În *Nietzsche* de Ernst Bertram citim : „misterul iluziei, maimuțareala înșelătoare în care se complăce Nietzsche la sfârșit”², iar domnul Bréhier, în *Istoria filosofiei*, va vorbi de „mitul” eterneli reîntoarceri. A vorbi astfel despre „ultimul Nietzsche” înseamnă a cădea în ridicol, deoarece ideea eterneli reîntoarceri nu e nicidecum o idee tardivă a lui Nietzsche, din moment ce ea este anterioară chiar și noțiunii de voință de putere. Ar însemna să spunem că ideea de *ἀνάθω* la Platon reprezintă un „iluzionism al ultimului Platon”. Ideea eterneli reîntoarceri apare pentru prima oară la sfârșitul cărții a IV-a din *Știința voioasă* (1882) și este tema din *Zarathustra*. În *Dincolo de bine și de rău*, *Genealogia moralei*, *Amurgul idolilor* ideea centrală e aceea a voinței de putere, care definește într-adevăr gândirea ultimului Nietzsche. Nietzsche e formal când afirmă că a gândit pentru prima oară eterna reîntoarcere în august 1881.

¹ *Ibid.*, pp. 114–115.

² Citat de Heidegger în *Nietzsche, op. cit.*, t. I, p. 204.

În *Ecce homo* : „Să povestim acum istoria lui *Zarathustra*. Ideea fundamentală a operei, cea a *eterneli reîntoarceri* – formulă supremă a afirmației – datează din luna august 1881. Ea a fost așternută pe hârtie cu titlul : 'La 6 000 de picioare dincolo de om și de timp'. Plimbându-mă într-o zi pe malul lacului Silvaplana, nu departe de Surlei, m-am oprit la picioarele unei stânci uriașe ce se înălța în formă de piramidă. Atunci mi-a venit această idee"¹. Ideea fundamentală din *Zarathustra* este ideea eterneli reîntoarceri, cum spune Nietzsche însuși.

Ce raport există, așadar, între aceste două răspunsuri la întrebarea unică numită de Aristotel întrebarea ființei? Ce raport există între *ἀγάθον* și *εἶδος* la Platon, între ființarea supremă și *κοινώτατον* la Aristotel? Pretutindeni unde există metafizică, cele două răspunsuri la întrebare se învârt unul în jurul celuilalt. Această dualitate ar trebui să ne incite să înțelegem că gândirea lui Nietzsche este la modul cel mai riguros gândire metafizică. Această dualitate pe care am caracterizat-o ca pe o corespondență cu o structură fundamentală a metafizicii este caracterizată de asemenea de Heidegger drept „dualitatea esenței și a existenței”². Esența și existența apar în interpretarea latină a filosofiei grecești. Cuvântul *essentia* propus de Seneca pentru a traduce *οὐσία* este, spune Seneca, de origine ciceroniană. Cuvântul *existentia* apare și, mai ales, este folosit mult mai târziu : *existere*, care înseamnă mai întâi a ieși, apoi a se arăta, va fi interpretat în Evul Mediu drept corespondentul lui *ἔξω εἶναι* (a fi în afara gândirii). În consecință, *existere* va însemna *extra-sistere* (= *extra me sistere*). *Extra me esse*, citim în *Meditații. De Deo quod existat* = *de Deo quod extra me sit*. Ideea că Dumnezeu este *in me*, *apud me*, „în tezaurul spiritului meu”. Descartes încearcă trecerea la *extra me esse* a lui Dumnezeu însuși, care va fi existența lui Dumnezeu. Sfântul Toma vorbește mult despre *ipsum esse* și foarte puțin despre *existentia*. Cuvântul *existentia* nu-și va începe cu adevărat cariera filosofică decât în secolul al XIV-lea, cu Duns Scotus.

¹ „De ce scriu atât de bine” ; *Așa grăit-a Zarathustra*, § 1. la început.

² *Chemus qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 196.

Cronologie :

1) August 1881 : viziunea eternei reîntoarceri. Nietzsche are treizeci și șapte de ani (s-a născut în 1844).

2) Noiembrie 1881 : descoperirea operei *Carmen*¹ (Genova). Rolul principal era jucat de doamna Galli-Marié care îl crease la Paris și despre care Nietzsche spune într-o scrisoare : „persoană foarte frumoasă, foarte șic“ (în franceză, în text).

3) Din 1881 până în 1882, Nietzsche scrie *Știința voioasă*, care apare în august 1882.

4) În februarie 1883 e menționat pentru prima oară *Zarathustra* (scrisoare către Peter Gast datată la Rapallo²), cu exact optsprezece luni după viziunea din august 1881 (cf. „eu sunt în fond un elefant femelă“). Prima parte din *Zarathustra*, „cea mai nestăvilită dintre creațiile mele, rodul a zece zile senine și răcoroase pe care le-am avut în ianuarie“, este scrisă la Rapallo. Partea a doua, în primăvara, la Roma. De aceea răzbate în ea susurul fântânilor romane. Partea a treia va fi scrisă la Nisa.

Dar când i-a venit lui Nietzsche ideea personajului Zarathustra? Două texte. Mai întâi, în *Ecce homo*, el spune : „Ideea lui Zarathustra m-a asaltat și a pus stăpânire pe mine prin surprindere în cursul uneia dintre plimbările mele în împrejurimile orașului Rapallo, în timpul iernii 1882–1883“³. Apoi, în ultima ediție a *Științei voioase* se dau în apendice câteva poeme, dintre care penultimul (ultimul fiind „Mistralul“) este următorul :

„Tot așteptând aici – dar ce? – nimic,
Stam, dincolo de Rău și Bine, – un pic
Gustând lumini, și umbre-un pic, doar joc,
Amiază, lac și timp fără soroc.
Iubito! unu, brusc, ajunsese doi –
– Și Zarathustra-mi apăru apoi...“⁴.

¹ Bizet și Wagner. Nietzsche nu l-a considerat niciodată pe Bizet un muzician de anvergura lui Wagner. O spune clar, într-o scrisoare către Carl Fuchs din 27 decembrie 1888: „Nu trebuie să luați în serios ceea ce spun despre Bizet ; e un lucru cert. Pentru mine, Bizet nu intră nicidecum la socoteală. Dar el acționează foarte puternic ca antiteză ironică împotriva lui Wagner ; ar fi fost o greșală de gust fără egal dacă aș fi vrut să pornesc, de exemplu, de la o apologie a lui Beethoven“ (Nota autorului).

² Paris, Stock, 1931, p. 195.

³ *Ecce homo*, „De ce scriu atât de bine?“ ; *Așa grăit-a Zarathustra*, § 1.

⁴ *Știința voioasă*, trad. rom., p. 283.

Titlul poemului este „Sils-Maria“.

Cât despre *Zarathustra – Dincolo de bine și de rău* (1886), *Genealogia moralei* (1887) și, în sfârșit, *Amurgul idolilor* sau *Cum se filosofează cu ciocanul* (1888) – Nietzsche le caracterizează astfel în *Ecce homo*, după ce a vorbit despre *Zarathustra*: „Pentru anii următori, sarcina era fixată cât se poate de riguros. Partea afirmativă a operei mele fiind terminată, era rândul jumătății care trebuia să spună și să realizeze *nu-ul*. Era momentul de a răsturna valorile în curs și de a porni războiul cel mare, de a face să sosească ziua bătăliei decisive”¹. Nietzsche are patruzeci și patru de ani. Suntem deci în 1888.

Să revenim la distincția dintre esență și aparență. În „tezaurul gândirii mele”, *ideea* nu este totuși un simplu *modus cogitandi*, altfel n-am putea scoate nimic din ea, ci este realmente, spune Descartes, un *modus essendi*, în măsura în care ea „reprezintă ceva”. Pentru el există deci două *modi essendi*: esența și existența. Dintre aceste două moduri, cel de al doilea e fundamental, cel dintâi nefiind decât o versiune încă imperfect determinată: „*quia nihil concipere possumus nisi sine ratione existantis*”². *Nihil*, deci inclusiv esența. Într-adevăr, esența e determinația unei existențe ca fiind doar posibilă, însă putând fi actuală, dacă nu chiar necesară. Astfel, când mă gândesc iarna la un trandafir („*rosa in hieme*”³) e o abordare inactuală, ar spune Nietzsche. Dimpotrivă, bucata de ceară pe care o cercetez are o existență actuală, iar Dumnezeu există în mod necesar. Himera, din contra, este doar ficțiune.

Prin urmare, pentru Descartes există patru grade de existențialitate posibilă a esenței:

1) *Fictivul*, fără nici un raport cu existența, având în vedere că fictivul are mai puțin esență și e mai degrabă un amestec de esențe care, luate fiecare doar în parte, are un raport posibil cu existența.

2) *Posibilul*: capul himerei în măsura în care e cap de leu.

3) *Actualul*: trandafirul în grădină.

4) *Necesarul*: existența lui Dumnezeu.

¹ *Ecce homo*, „De ce scriu atât de bine”: *Dincolo de bine și de rău*, § 1, la început.

² „Răspunsuri la al doilea șir de întămpinări”: „pentru că nu putem concepe nimic decât sub forma unui lucru care există”.

³ *Entretien avec Burman*, op. cit., p. 58.

Distincția scolastică între esență și existență reprezintă elaborarea scolastică a distincției aristotelice dintre *τί* și *ὅτι* ca dimensiuni fundamentale ale lui *ἔστι*. Tot ce există este ceva (*τί*), dar fiind ceva, el există sau nu. Distincția dintre *τί* și *ὅτι* trimite ea însăși :

1) în *Categorii*, la separarea *οὐσία*-ei în *οὐσία πρώτη* și *οὐσία δευτέρα*. De unde dedublarea carteziană a lui *esse* în „*ille modus essendi, quo res extra intellectum existant (οὐσία πρώτη)*”¹ și „*iste modus essendi, quo objecta in intellectu esse solent (οὐσία δευτέρα)*”² ;

2) în filosofia primă, la interpretarea lui *οὐσία πρώτη* ca *ἐνέργεια* în opoziție cu *δύναμις*. De unde, la Descartes, locuțiunile *ens actu* sau *esse actu*, *actus* fiind traducerea latină a grecescului *ἐνέργεια*.

În privința ultimului punct, Descartes nu face decât să se conformeze uzului constant al scolasticii. În privința primului punct, lucrurile sunt ceva mai complicate : el își asumă, fără să știe (La Flèche), o tradiție de origine scotistă, posterioară cu un secol sfântului Toma și conform căreia *esse quidditativum (essentia)*, cel puțin întrucât nu există decât în gândire, este un *esse diminutum*, o ființă mai mică, deși tot ființă. Deci, la Duns Scotus, trei grade ale ființei : *esse existentiae*, *esse essentiae* și *esse diminutum*.

Pentru sfântul Toma, dimpotrivă, dacă esența e ceva real întrucât orice esență este însăși esența divină : *esse divinum*, deși e gândită doar ca „proporționată, creaturată, fecundată *ad ipsam essentiam divinam*”, esența ca percepută de gândire nu e nicidecum o ființă, ci o „ființă de rațiune”. Aceasta îi va permite lui Caterus, în calitatea sa de bun tomist, să-i spună lui Descartes, referitor la *in intellectu esse* al ideii de Dumnezeu căreia Descartes îi caută cauza : „*Concipi quidem, ut causari minime potest*”³ (*minime* = deloc). Nu există cauză de căutat decât dacă există ființă, iar a căuta cauza neantului înseamnă a căuta un neant de cauză. Drept urmare, prima dovadă din „A treia meditație” (*De Deo, quod existat*), cea care caută cauza prezenței în mine a ideii de perfecțiune, se prăbușește din lipsă de bază. E inutil să spunem că Descartes nu înțelege absolut nimic din obiecția lui Caterus, în sensul în care îi vor trebui cel puțin doi ani

¹ Răspunsuri la întăile întămpinări : „acest mod de a fi prin care lucrurile există în afara intelectului”.

² *Ibid.* : „acest mod de a fi prin care obiectele obișnuiesc a fi în intelect”.

³ „Întăile întămpinări” : „e foarte adevărat că poate fi conceput, dar nu poate fi deloc cauzat”.

pentru a înțelege construcția tangentei propusă de Fermat. De ce? Leibniz : „Domnul Descartes s-a considerat mereu un oracol, dincolo de *αὐτός ἔφα* al lui Pitagora”¹.

Esență-existență, această dedublare „clasică” este, prin urmare, ecoul medieval și scolastic al dedublării aristotelice a *οὐσία*-ei în legătură cu dedublarea *τί-ὅτι* și dualitatea *δύναμις-ἐνέργεια*. De aici până la a spune că lui Aristotel îi lipsea o teorie fermă a distincției între esență și existență în sensul în care îi lipsea, după toate aparențele (spune părintele iezuit Le Blond), o „teorie fermă a analogiei” nu e decât un pas, care e parcurs teologic înainte chiar de a fi observat. A avea scrupule în această privință înseamnă într-adevăr a fi „heideggerian”. Esențialul constă în a-l citi pe Descartes „cu lupa” (Dl. Gouhier), adică de a repeta din ce în ce mai tare ceea ce el nu a încetat să spună. În greacă : *αὐτός ἔφα*. În realitate, lui Aristotel nu-i lipsește absolut nimic, având în vedere că vorbește despre cu totul altceva decât despre ceea ce implică distincția scolastică. După optsprezece ani de studii platoniciene în cursul cărora n-a încetat să învețe că ființa este *εἶδος*, *τί* al lucrului, Aristotel, de îndată ce vorbește el însuși, spune în modul cel mai simplu contrariul. Nu *εἶδος*-ul este prim, el este întotdeauna doar *δευτέρον καὶ ὑστερον*²= „pe al doilea și chiar pe ultimul loc”. Prim este, de exemplu, „calul acesta” care nu era pentru Platon decât „înfățișarea imaginilor”³, pentru Aristotel, faptul că există aici un cal este dimpotrivă, o adevărată *ἀρχή*, un adevărat început. De unde *Ἀρχή γὰρ τὸ ὅτι*⁴, „Cert e că trebuie să pornim de la lucrurile cunoscute”. *Ἀρχή*, adică *πλειον ἢ ἡμῖν τοῦ παντός*⁵, „mai mult decât jumătatea întregului”.

Când *ὅτι* lipsește, ne lipsește deci mai mult decât jumătate. Astfel, orice cercetare trebuie să înceapă cu observarea lui *ὅτι* (*quod* latin). A existenței? Nu, a lui *ὅτι*. Interpretarea lui *ὅτι* ca existență nu este grecească, ci scolastică. Aristotel spune doar că *ὅτι* constituie mai mult decât jumătatea lui *εἰστί*, că *εἰστί* fără aportul lui *ὅτι* nu înseamnă mare lucru, deci că există prioritate a lui *ὅτι* față de *τί* (*quid* latin). Dar unde? În *εἰστί* = „există”, ar spune

¹ P.S., IV, 347.

² *Philebos*, 59 c.

³ „Scrisoarea a VII-a”, 343 c.

⁴ *Etica Nicomahică*, I, 2, 1095b 6.

⁵ *Ibid.*, I, 7, 1098b 7.

Rimbaud. Heidegger va spune : în *Da* din *Da-sein*, prin care „ființarea numită om“ este *a priori* în înțelegere cu ceea ce exprimă *sein* (ființa). Acest lucru nu se lasă spus aproape deloc, el reprezintă presupusul din fiecare limbaj. Chiar atunci când ființa nu e numită, când, spune Heidegger¹, strigăm, de exemplu : „Foc!“, înțelegem imediat : „A izbucnit un incendiu! E nevoie de ajutor! Scapă cine poate!, adică : Să-și salveze fiecare cum poate *ființa* proprie!“ Astfel, chiar și strigătul „Foc!“ vorbește în mod tacit limba ființei, a lui „există“, a lui *Da*. Pentru Aristotel, *ὄτι* este chipul cel mai nemijlocit al lui *Da*, prima sa urgență, ceva ce ne privește în primul rând. Numai după aceea ne întrebăm : ce anume? De ce? Cum? Așa cum o spune clar cuvântul *οὐσία* (reducere a lui *παρὸνσία*) este vorba mai mult de *prezență* decât de *existență*. Existența și esența sunt interpretarea scolastică a unei prezențe mult mai apropiate, a cărei ordine de urgență e exprimată de *ὄτι* și *τί*. A trata despre ceea ce este prezență prin esență și existență, a demonstra de pildă existența lui Dumnezeu pornind de la esența sa înseamnă a abolii orice prezență divină, cea care înflăcărează corurile lui Sofocle, cuvântul biblic și cuvântul evanghelic care, exact ca și corurile lui Sofocle, nu dovedesc absolut nimic. La fel, dacă Aristotel dovedește ceva, o face în interiorul a ceva deja cunoscut, resimțit mai degrabă decât dovedit. Esența și existența sunt adăpostul medieval împotriva a ceea ce Heidegger numește „vântul ființei“. Orice gânditor, spune el, gândește în „vântul ființei“, ceea ce nu-l împiedică să semene cu omul ce se adăpostește de vânt atunci când vântul suflă prea tare : „Rămâne un secret al unei istorii nedeazăluite încă faptul că toți gânditorii Occidentului, de la Socrate încoace, au fost niște astfel de refugiați, fără ca marea lor să scadă din această cauză“². Să rezulte de aici că diferența aristotelică dintre *ὄτι* și *τί* ar fi în același timp gândită în bătaia vântului ființei și ar constitui un prim refugiu la adăpost de bătaia vântului? De ce nu? Ce altceva să însemne insistența cu care Schelling va repeta că, de la un capăt la altul al istoriei sale, filosofia a fost doar „filosofie *negativă*“, nereușind decât să se învârtă în jurul a ceva „spre care tinde totul și pe care totul îl așteaptă“³?

¹ *Kant et le Problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1994. p. 283

² *Qu'appelle-t-on penser?*, op. cit., p. 91, trad. fr. modificată.

³ *Philosophie de la mythologie*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946. t. II, p. 89.

Faptul că filosofia lui Schelling ar fi fost, cum a crezut el, o trecere de la „filosofia negativă” la „filosofia pozitivă” e o altă problemă. Dar filosofia lui Nietzsche este ea oare, în sfârșit, venirea pozitivului în filosofie? Sau prezintă ultimul refugiu al gândirii împotriva vântului în care ea nu încetează să gândească? Să lăsăm această întrebare în suspensie.

Dar atunci când Heidegger spune că dualitatea voinței de putere și a eternei reîntoarceri îl face pe Nietzsche să combată distincția metafizică între esență și existență, afirmațiile sale nu sunt totuși lipsite de sens. Să facem câteva precizări. În *Nietzsche*, atunci când spune : „În structura onto-teologică, metafizica gândește ființarea din punctul de vedere al esenței și al existenței”¹, Heidegger vorbește cu bună știință limbajul scolasticii și al lui Descartes. Să încercăm să înțelegem. A spune : ființa ființării este voința de putere, înseamnă a spune *ce* este ființarea ; putem numi această întrebare întrebarea esenței. Dar a spune : ființa ființării este eterna reîntoarcere a identicului nu înseamnă a spune *ce* este ființarea, ci *cum* este ea, cum este ființarea al cărei *τί, quid-ul, essentia* este voința de putere. Dar ce raport există între această întrebare a lui cum și întrebarea existenței? Ce raport? Cum altfel a putut filosofia, de la un capăt la altul al ei, să inițieze și să se afla la originea acelui ceva ce va fi desemnat prin cuvântul „existență” dacă nu prin determinarea unui *cum*? Aristotel : vedem lucruri perisabile, trecătoare, de exemplu „acest om, acest cal”. *Cum* e fiecare dintre ele? Este *ἀλθής ποτέ* (= ceva ce se află aici din timp în timp). Dar cum poate să fie ceva din timp în timp, fără altceva al cărui *cum*, mod de a fi, este de a fi *ἀεί* (neîncetat)? *Αεί* îl susține pe *ποτέ* și nu invers, el este deci *αἴτιον* (răspunzător). Dimpotrivă, în ceea ce este *ἀεί* nu mai e nevoie de *αἴτιον τοῦ εἶναι*, din moment ce este *ἀεί*. Se poate spune : „Desigur, ele nu se manifestă din timp în timp și astfel pentru ele nu există *αἴτιον τοῦ εἶναι* dar ele sunt acestea pentru tot restul”². Astfel, totul depinde de *cum*. *Cum* este *ἀεί* și nu *ποτέ* (acestea sunt adverbe de mod, cum se spune, deși în relație cu timpul) pentru *αἴτιον τοῦ εἶναι* iar pentru restul el este *ἀεί*, fără a avea nevoie de *αἴτιον*. Această cugetare a lui Aristotel susține întreaga istorie a metafizicii,

¹ Günther Neske, 1961, t. II, p. 349 ; trad. fr., *op. cit.*, p. 322.

² Referința nu a fost găsită.

fie că e vorba de aseitate divină, cum vor spune mai târziu scolastici sau de primatul cartezian al modului de a fi care e infinit asupra celui alt mod de a fi care e finit. Dacă existența se înrădăcinează astfel într-o gândire a ființei ca mod de a fi, iar dacă eterna reîntoarcere exprimă un mod de a fi, apare mai clar că eterna reîntoarcere se află de partea existenței a ceea ce are ca esență voința de putere și că Nietzsche gândește fără să știe în această dualitate dualitatea esenței și a existenței, ca două puncte de vedere fundamentale asupra ființării oferite de gândirea metafizică, această dualitate fiind ea însăși readusă în centrul ei, care e structura onto-teologică a metafizicii.

În același timp „esențialist” și „existențialist”, Aristotel enunță ființarea în *quid*-ul său (τί) cel mai universal (κοινότατον) și spune că ea este (ὅτι) determinând cum este ea în forma sa cea mai înaltă (ἀκρότατον). Determinarea lui κοινότατον corespunde ocupației (πραγματεία) încă anonime care va primi, douăzeci de secole mai târziu, numele de ontologie, în timp ce determinarea lui (ἀκρότατον) este teologia căci, spune Aristotel, unde dacă nu aici ar putea domni mai bine divinul?

Vom spune deci : în dubla determinare a ființării ca voință de putere și ca eternă reîntoarcere, metafizica lui Nietzsche este, fără s-o știe, în conflict cu structura onto-teologică a metafizicii, adică cu determinarea ființării din punctul de vedere al esenței (*quid*) și din punctul de vedere al existenței (*quomodo*). Într-un mod (*elliptic*) putem spune, împreună cu Heidegger, cel din *Holzwege* : „Cele două expresii fundamentale ale metafizicii lui Nietzsche, voință de putere și eternă reîntoarcere determină ființarea în ființa sa, după cele două perspective care, din negura vremii, călăuzesc metafizica, și anume studiul lui *ens qua ens* ca *essentia* și ca *existentia*”¹.

Cele spuse de Heidegger nu sunt mai surprinzătoare decât dacă am spune : cele două maxime fundamentale ale lui Descartes – și anume : „orice ființare este un *cogitandum* (*Deo ipso non excepto*)” și „există *Cogito* numai întrucât e creat de un Dumnezeu ce nu înșală” – determină ființarea în ființa sa după cele două perspective care, din negura vremii, călăuzesc metafizica, respectiv cea a

¹ *Chemins qui ne mènent nulle part, op. cit.*, p. 196.

lui *essentia* și cea a lui *existentia*. Pe de o parte se află cercul cartezian iar de cealaltă, „cercul” nietzscheean.

Dar există aici ceva care ne frapază: nu numai că, prin dedublarea esențială a gândirii sale, Nietzsche răspunde la dedublarea ce fundează însăși esența metafizicii, dar, prin determinarea unuia din termenii acestei dedublări ca eternă reîntoarcere, el răspunde mai exact determinării grecești a temeiului ființei ca *αἰών*, în sensul în care Aristotel spunea: „cuvântul *αἰών* care vorbește pornind de la *αἰεὶ* avea la strămoșii noștri o rezonanță divină”¹. Trebuie să ne mirăm de acest lucru? Cu atât mai puțin cu cât Nietzsche își caracterizează în repetate rânduri propria filosofie ca fiind o „răsturnare a platonismului”, în sensul în care Marx o va defini pe a sa ca „răsturnare a hegelianismului”, după ce, de altfel, Hegel răsturnase el însuși filosofia anterioară permutând în ea pe α și ω (într-adevăr, la Hegel, Dumnezeu e rezultatul, în timp ce la antici era principiul). De unde: „Filosofia este lumea de-a-ndoaselea”² sau: „Un ciorap cârpit valorează tot atât cât unul nou; nu tot așa (*nicht so*) pentru conștiința de sine”³. Abordăm aici misterele răsturnării (filosofia, la sfârșitul său, neîncetând să se răstoarne). Răsturnarea nu înseamnă *abolire*, ci *transformare*. Or, fiecare transformare presupune un invariant. Există deci răsturnare doar prin menținerea unei anumite constante. Hegel răstoarnă filosofia menținând în ea absolutul. Marx îl răstoarnă pe Hegel menținând ca invariant dialectica devenită misterios legea, în sensul lui Pindar din fragmentul citat de Platon în *Gorgias*:

„Legea-i tuturor stăpână,
Muritorilor și nemuritorilor.

Să conducă strașnicei puteri îi dă îndreptățire

Cu mână atotstăpânitoare”⁴.

În răsturnarea nietzscheeană a platonismului, invariantul rămâne *αἰών*-ul. Eterna reîntoarcere a identicului, „culme a meditației”, așază încă o dată filosofia sub acoperișul eternului.

¹ *De caelo*, I, 9, 279a 22-23.

² *Sur l'essence de la critique philosophique en général*, trad. fr. de B. Fauquet. Paris, Vrin, 1972, p. 95.

³ *Notes et Fragments*, trad. colectivă. Paris, Aubier, 1991, pp. 76-77.

⁴ 484b.

O dată în plus, Nietzsche gândește ființarea pe un fond de eternitate. O dată în plus, el rează „eternul” în adâncul istoriei timpurilor” (Chateaubriand). „De la moartea lui Dumnezeu, singurătatea a devenit intolerabilă ; trebuie ca omul superior să se pună pe treabă”¹. Dar pentru ce? Pentru a regăsi ceea ce s-a pierdut o dată cu moartea lui Dumnezeu.

„A fost regăsită/Ce? – Eternitatea!”². Cuvântul filosofic al lui Nietzsche răspunde în felul său cuvântului poetic al lui Rimbaud, contemporanul său.

Eternitatea? Mai degrabă *αἰών* grec, care este mai puțin *aeternitas* decât *sempiternitas*. Platon spune că *αἰών* sunt acele lucruri *αἰεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον* („mereu identice cu ele însele, mereu la fel”), în opoziție cu acele lucruri care sunt *ἄλλοτ’ ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτὰ* (când într-un fel și când în altul și nu rămân identice cu sine niciodată”³). La rândul său, Aristotel face din locul esențial al lui *αἰών*, adică a ceea ce este permanență și constanță, un *τιμώτατον γένος* al ființării. Dar, de aici, natura lui *αἰών* pătrunde ființarea în toate „genurile” sale. Căci *κόσμος*, care înconjoară îndeaproape Pământul, se află „în continuitate cu cerul”⁴. El este astfel „în felul său” (*πῶς*), adică într-un mod exclusiv deficient. Ca regulă generală, spune Aristotel, „a fi este mai bine decât a nu fi”⁵. Însă deoarece ființa în sensul deplin al cuvântului nu poate aparține tuturor ființărilor, „Dumnezeu a desăvârșit totul altfel, adică producând nașterea neîntreruptă”⁶ – după cum Soarele se apropie și se îndepărtează alternativ de Pământ. De unde cercul anotimpurilor care corespunde cercului Soarelui, precum și reîntoarcerea eternă a identicului de la un an la altul. Și deodată, Aristotel merge mai departe : el merge până la a spune, vorbind de data aceasta nu despre natură, ci despre filosofie, că „aceleași gânduri, nu o dată, nici de două, nici de un număr mic de ori, ci într-un număr infinit de ori revin în mod circular (*ἀνακυκλεῖν*) printre oameni”⁷, ca și cum gândirea însăși

¹ *V.P.*, II, § 421, p. 133.

² Rimbaud, *Une saison en enfer*, „Délires II”. „Alchimie du verbe”. *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, „Bibl. de la Pléiade”, 1972, p. 110.

³ *Phaidon*, 78c.

⁴ *Météorologiques*, I, 2, 339a, trad. fr., Paris, Vrin, 1965, p. 5.

⁵ *De generatione*, II, 10, 336b 28–29.

⁶ *Ibid.*, 336b 31–32.

⁷ *Météorologiques*, I, 3, *op. cit.*, p. 9.

ar fi un fel de cerc ce comportă nu fixarea și nici celebra și bergsoniană „creație continuă de imprevizibilă nouitate”¹, ci reîntoarcerea neîntreruptă a identicului. Oare de acest *ἀνακυκλεῖν* al lui Aristotel își amintește Nietzsche atunci când spune, la rândul său : „Totul s-a reîntors deja, Sirius și acest păianjen, și gândurile tale din acest moment, și acest gând al tău cum că totul se reîntoarce”²?

Ideea reîntoarcerii este prin urmare mult mai veche decât Nietzsche, ea apare în *Phaidon* sub forma ciclului nașterilor ce nu încetează să se compenseze și refuză să se fixeze. Este *κύκλος βαρυπενθής ἀργαλέος* („cercul cu suferințe apăsătoare” [72b] al lui Orfeu), din care trebuie „să ne luăm zborul” pentru a căuta un lăcaș mai bun. De aceea, Platon va fugi „acolo” (*ἐκεῖ*). Aristotel, dimpotrivă, vede în eterna reîntoarcere nu roata lui Ixion, ci imitația perfectă a ceea ce se află sus de către ceea ce se află dedesubt – această imitație fiind favoarea pe care o acordă susul, dedesubtului : *τὸ γὰρ κάτω τοῦ ἄνω ἐκνεκα*³ = „dedesubtul, prin grația a ceea ce se află deasupra”. Nimic nu mai e peiorativ, deși, omul rămâne totuși chemat să se învecineze cu divinul mai mult decât prin apartenența sa la eterna reîntoarcere. Cu Nietzsche se mai face un pas în îndepărtarea de platonism. Nu există o altă salvare prin etern decât salvarea prin eterna reîntoarcere. „*Non alia, sed haec vita sempiterna*.”⁴ Trebuie să remarcăm totuși că această eliminare nietzscheeană a lui *ἐκεῖ* (acolo) este amplu pregătită de filosofia lui Hegel și de critica hegeliană a „infinității rele”, adică a infinității ce se rupe de finit spre a merge să se instaleze aiurea. În realitate, infinitul nu este ceea ce pleacă, el este ceea ce nu încetează să se reîntoarcă din fuga sa aparentă (la Kant, iluzia transcendentală). Infinitul este deci „de partea aceasta” (*diessets*). De unde filosofia ca un „cerc de cercuri”. De data aceasta, cercul de cercuri hegelian e recuperat în marele cerc al eternei reîntoarceri. Timpul, în mersul său, nu mai e imaginea umblătoare a eternului, el e eternul însuși, a cărui lege este cercul. Aceasta este în cele din urmă interpretarea nietzscheeană a lui *ἐν-πάντα* (Unul-Tot) heraclitian.

¹ *La Pensée et le Mouvant*, în *Oeuvres*, Paris, PUF, 1963, p. 1331.

² *V.P.*, t. I, § 328, p. 298.

³ *Despre nașterea animalelor*, II, 6, 742b 16–17.

⁴ *V.P.*, t. II, § 58, p. 241.

Rezumat :

1) Două idei fundamentale în metafizica lui Nietzsche : voința de putere și eterna reîntoarcere.

2) Dualitatea acestor idei nu ține de poziția particulară a lui Nietzsche față de metafizică, ci e o dualitate necesară a metafizicii înseși. Orice vorbire metafizică este dublă.

3) Trebuie să ne mirăm oare de apariția voinței de putere și a eternei reîntoarceri în gândirea lui Nietzsche? Aceste două idei nu sunt neașteptate.

Puncte de precizat :

1) Revelația doctrinei eternei reîntoarceri în *Zarathustra*.

2) Cum a gândit Nietzsche raportul dintre aceste două idei fundamentale.

Enunțarea doctrinei eternei reîntoarceri în *Zarathustra*

Zarathustra este Bunavestire a supraomului, dar cu acest prilej îi apare ideea eternei reîntoarceri, care se află în arierplan. Din această cauză, ea nu este niciodată desprinsă sub forma unei doctrine și apare cu dificultate. Se pot număra patru apariții ale eternei reîntoarceri în *Zarathustra*. Mai întâi, în partea a doua, la sfârșitul textului „Despre mântuire“. Cu privire la voința de putere, se pune întrebarea : „Cine a învățat-o să vrea chiar re-întoarcerea a tot ce-a fost?“ (re- în sensul de „în urmă“). De ce le vorbește Zarathustra discipolilor săi altfel decât își vorbește sieși? A doua comunicare sau mai degrabă non-comunicare se găsește în aceeași parte a doua, în ultimul text : „Ora supremei liniști“ : „Tu știi aceasta, Zarathustra, însă taci“ (apariția aspectului nerostit al eternei reîntoarceri). A treia apariție se produce în partea a treia, „Despre viziune și enigmă“, care este un dialog între Zarathustra și spiritul împovărării (cf. scena cu arcul de poartă) :

„Căci tot ce e în stare să curgă-n mersul lucrurilor – și pe această lungă cale ce merge înainte – trebuie s-o parcurgă încă o dată!“

– Și acest păianjen leneș ce se strecoară în lumina lunii, și chiar lumina lunii înseși, și eu, și tu sub acest arc de poartă, care-mpreună șușotim vorbind de lucruri veșnice – oare n-a trebuit și noi să fi fost cândva?

– Și să ne întoarcem și să străbătem drumul celălalt, din fața noastră, această lungă și-nspăimântătoare cale – deci nu va trebui să ne întoarcem veșnic?”

A patra comunicare a eternei reîntoarceri se află în partea a treia. Precedând „Al doilea cântec de dans” (unsprezece versuri așezate între cele douăsprezece bătăi ale miezului nopții), textul se numește „Convalescentul”. Animalele îi spun lui Zarathustra, când acesta își revine după ce a zăcut fără cunoștință șapte zile : „Toate se duc și toate se întorc, etern se-nvâрте roata ființei. Toate se sting și toate înfloresc din nou ; etern se scurge anul ființei”. Zarathustra răspunde : „Voi, măscărici și flașnetari, voi știți prea bine ce trebuie să se fi petrecut în cele șapte zile scurse”.

Eterna reîntoarcere și voința de putere

Dar cum a gândit Nietzsche raportul între cele două rostiri ale ființei care constituie esențialul metafizicii sale? Există ceea ce putem găsi în *Zarathustra* și ceea ce putem găsi în *Voința de putere*. Într-adevăr, există două mișcări :

- Eterna reîntoarcere este o presuposiție a voinței de putere.
- Eterna reîntoarcere este o justificare și o achitare a voinței de putere.

a) Voința de putere cere eterna reîntoarcere. În aceea vreme, cucerire a principiilor termodinamicii. În 1824, publicarea lucrării lui Sadi Carnot „Reflexii asupra forței motrice a focului”. Ceea ce enunță Carnot este al doilea principiu al termodinamicii (principiul degradării energiei). În 1842 și 1843, Robert Mayer în Germania și James Prescott Joule în Anglia formulează principiul echivalenței căldurii și a travaliului (conservarea energiei). În 1850, Rudolf Clausius revine la lucrarea lui Carnot și operează sinteza între descoperirile acestuia și cele ale lui Joule. Acesta e contextul în care se află Nietzsche în 1870. El îl citește pe Robert Mayer (*Mecanica căldurii*) și va spune : „Principiul conservării energiei cere eterna reîntoarcere”¹. Eterna reîntoarcere este contrariul caracterului limitat al energiei. Toate acestea sunt adunate într-un

¹ *Ibid.*, t. I, § 331, p. 130.

aforism din *Voința de putere* : „Postulatele noastre : nici Dumnezeu, nici sfârșit, ci o forță finită”¹. Pentru ca lumea să fie, e necesar ca în orizontul eternității să existe o forță finită, eterna reîntoarcere a identicului.

Dacă, pentru Nietzsche, esența forței este voința unui plus, totalitatea „masei forțelor” este cu toate acestea o mărime invariabilă. Acest „Proteu cu transformări surprinzătoare și continue numit forță”² este totuși o cantitate constantă. Nietzsche : „Măsura forței este fixă, natura sa este fluidă. Este ceea ce exprimă principiul conservării energiei, care leagă energia de ideea de cuantum”³. Consecință : departe de a se putea metamorfoza la infinit, lumea trece periodic prin aceleași etape. Altfel spus : „Principiul conservării energiei cere eterna reîntoarcere”.

b) Toate aceste lucruri ne sunt cunoscute din *Voința de putere*, carte postumă. În *Zarathustra*, lucrurile stau mai degrabă invers : eterna reîntoarcere nu e cerută de natura ființei interpretată ca forță finită, ci intervine ca justificare a acestei interpretări în „Despre tarantule” și „Despre mântuire”, în partea a doua (parte romană). În afara ipotezei eternei reîntoarceri, există un antagonism ireductibil între ființarea interpretată ca voință de putere și natura lucrurilor, în măsura în care ele sunt supuse legii timpului, această lege impunându-le să nu ajungă la existență decât pentru a fi imediat înghițite de trecut. Or, voința este total neputincioasă în fața ființei trecute a lucrurilor : „E imposibil să răstorni stâncă numită *a fost*”. În consecință, trecutul faptului împlinit este piedica din calea voinței. Dar dacă trecutul nu încetează să se reîntoarcă, situația este complet schimbată, „a fost” devenind acum „va fi”. Aceasta e mântuirea în ceea ce privește „tarantulele” care urmăresc voința de putere a strigătului lor : „a trecut”.

Originalitatea lui Nietzsche constă aici în a caracteriza drept „resentiment” această reducere la neputință a voinței de putere prin obstacolul de nedepășit al trecutului. Cuvântul nu apare în *Zarathustra*, pentru că el nu există în limba germană. Nietzsche

¹ *Ibid.*, t. II, § 425, p. 133. „Nici forță finită” din traducere este un contrasens (Nota autorului).

² Cournot, *Matérialisme, Vitalisme, Spiritualisme*. Paris. Vrin, 1979, p. 66.

³ *V.P.*, t. I, § 312, p. 293.

spune : „răzbunare“ (*Rache*). După *Zarathustra* el a aclimatizat cuvântul francez „resentiment“, în *Dincolo de bine și de rău*, dar mai ales în *Genealogia moralei*.

Dar ce e resentimentul? Când Molière spune : „Resentimentul pe care îl am față de bunătatea voastră“, cuvântul înseamnă contrariul a ceea ce înseamnă astăzi, când resentiment și recunoștință se opun. Nietzsche caracterizează resentimentul drept un „sentiment reactiv“. Reacția sentimentului nu constă pur și simplu în a răspunde cu ostilitate (răzbunare). Ea vizează mai degrabă să diminueze sau să denigreze ceea ce e incapabilă să anuleze. Neatingându-și niciodată scopul, resentimentul trebuie să se mulțumească cu a se înfuria și a turba. Necazul său (*despectus*) se învârtă cu furie în jurul a ceea ce el nu îndrăznește să înfrunte și nu poate învinge : „'Critica sentimentului' se caracterizează prin faptul de a nu 'voi' în mod serios ceea ce pretinde că vrea ; ea nu critică pentru a distruge răul, ci se servește de rău ca de un pretext pentru invective“¹ sau : „Pot să-ți iert totul, în afara faptului că ești ceea ce ești ; în afara faptului că eu nu sunt ceea ce ești tu ; în afara faptului că 'eu' nu sunt 'tu'“². Despre „omul resentimentului“, Nietzsche scrie : „Sufletul său privește cruciș ; spiritul său îndrăgește ascunzișurile, cărările șiretlicului și ușile dosnice, îi place tot ce este ascuns ca o lume a sa, ca siguranță a sa ; el se pricepe să păstreze tăcerea, să nu uite, să aștepte, să se ascundă, să se umilească“³.

Astfel, pentru „resentimentul creștin“, pământul este o „vale a plângerii“. Dar resentimentul creștin nu e altceva decât continuarea „resentimentului evreiesc“ care, cu al său „Dumnezeu răzbunător, a calificat pentru prima oară drept infam cuvântul ce numește lumea“⁴ (cf. „Deșertăciunea deșertăciunilor...“). Cât despre filosofie, înainte chiar de a fi cunoscut Biblia și Evanghelia, adică resentimentul iudeo-creștin, și-a exprimat și ea dezaprobarea față de tot ce se spune legii timpului. Numele cel mai adecvat al acestuia, spusesese Platon, este *μῆν*, neființa. Bineînțeles, *μῆν* nu recunoaște demnitatea de ființă celor ce se supun legii timpului.

¹ Max Scheler, *L'Homme du ressentiment*. Paris, Gallimard, 1933. p. 23.

² *Ibid.*, p. 25.

³ *Genealogia moralei*, I, § 10, trad. rom., p. 315.

⁴ *Par-delà le bien et le mal*, § 195.

Se poate spune că platonismul inaugurează era resentimentului. Nietzsche va scrie așadar în *Zarathustra* : „*Spirit al răzbunării* : prieteni dragi, aceasta este cea mai-naltă formă a cugetării omenești până acum”¹. Cugetare religioasă și cugetare filosofică de asemenea, a cărei sarcină e de „a menține gândirea pe linia sa de culme spirituală peste veacuri”². Este o linie lungă de resentiment, pe care gândirea nu a încetat să se mențină.

Astfel, esența resentimentului, în efortul său de a se răzbuna denigrând ceea ce îl depășește, constă în a califica drept zădărnice lumea supusă legii timpului, preferându-i o eternitate sustrasă ordinii timpului. Strigătul resentimentului împotriva celor ce se lasă păcăliți de splendoarea lumii le atrage acestora atenția că orice splendoare se cufundă în trecut : „A fost” – acesta este numele ce-l poartă scrâșnirea dinților și suferința-nsingurată a voinței. Neputincioasă-n fața a ceea ce s-a săvârșit – ea este-o proastă spectatoare mânioasă a trecutului”³.

Dimpotrivă, poezia greacă ignoră resentimentul. De unde, spre exemplu, „Pythianica a opta” a lui Pindar :

„Voi, efemerii! Ce mai este oare fiecare? Și ce nu este?

Visul unei umbre este omul...

Dar când facla dată de Zeus ar veni,

Lumina strălucitoare înconjură oamenii : dulce

Și blândă le este viețuirea...”⁴.

Nietzsche : „Toate sistemele filosofice sunt depășite. Grecii strălucesc mai puternic ca niciodată, mai ales grecii de dinaintea lui Socrate”⁵.

Dar cum putem reda filosofiei această ingenuitate presocratică (inocența devenirii)? Cum să găsim în filosofie „puntea către speranța cea mai-naltă și-un curcubeu care urmează furtunilor ce par fără sfârșit”?⁶. Creștinismul a crezut că a găsit acest curcubeu în „câința” care, spune Scheler, „modifică irevocabilul”, adică

¹ Partea a doua. „Despre mântuire”. trad. rom., p. 208.

² *V.P.*, t. II, § 665, p. 199.

³ *Așa grăit-a Zarathustra*, „Despre mântuire”, trad. rom., p. 207.

⁴ În Pindar. *Ode II, Pythianice*, în românește de Ioan Alexandru, București. Ed. Univers. 1975, p. 48.

⁵ *V.P.*, t. II, § 410, p. 329.

⁶ *Zarathustra*, II. „Despre tarantule”, trad. rom., p. 162.

reușește să răstoarnă stâncă „a fost“. Cu Hegel, căința creștină devine deja iertarea păcatelor de către „cercul cercurilor“, care e filosofia. Cu Nietzsche, cercul cercurilor devine marele cerc al eternei reîntoarceri, în care se risipește spiritul de resentiment. Eterna reîntoarcere este deci iertarea acordată interpretării ființei ca voință de putere.

ETERNA REÎNTOARCERE, VOINȚA DE PUTERE ȘI SUPRAOMUL

Ce raport există între dubla interpretare a ființei ca voință de putere și ca eternă reîntoarcere și supraom? A gândi ființa ca voință de putere „deșteaptă“ oamenii. Eterna reîntoarcere debarasează, „dezinfectează“. Trebuie așadar ca oamenii să se deștepte până la a se dezinfecă. Atunci apare supraomul : „Cezar cu sufletul lui Hristos“¹.

Aici, o lectură al § 137 din *Știința voioasă*. Care este locul supraomului în ierarhie? E supraomul stăpânul Pământului? Nu, răspunde Nietzsche : „Ierarhia realizată într-un sistem de dominație a Pământului ; în ultimul rând, stăpânii Pământului, noua castă dominantă. Tâșnind din ei, ici și colo, ca un zeu epicurian, supraomul, cel ce va transfigura existența : Cezar cu sufletul lui Hristos“². Supraomul stă deoparte, nu face parte din marile caste ale Pământului : el țâșnește „ici și colo“. Se poate spune că supraomul, luat în acest sens, este prefigurat istoric de cei pe care Nietzsche îi numește marii oameni ce țâșnesc, fiecare dintre ei, „ici și colo [...] asemenea unei borne militare care indică până unde a ajuns omenirea“³. Marii oameni sunt cei ce prefigurează supraomul baricadat în solitudine, simțindu-se în largul său în mijlocul contrastelor „greu de înțeles, prea devreme născut unui viitor încă nedovedit“⁴. Marele om are privilegiul de a nu mai purta pică trecutului, nici măcar creștinismului, pe care

¹ *V.P.*, t. II, § 280, p. 283.

² *Ibid.*, § 681, p. 203.

³ *Ibid.*, § 466, p. 347.

⁴ *Știința voioasă*, § 382, la început : trad. rom p. 269.

îl înțelege „în peisajul său“. Goethe, „izolat între pietism și lumea greacă“; la fel Leibniz, „izolat între creștinism, platonism și mecanicism“¹. Astfel, marele om este omul stării intermediare și nu omul pământului sigur pe care, din contră, îl distruge. În acest sens, Goethe recunoaște latura „demonică“ a marelui om. Pentru Nietzsche, marii oameni sunt nu atât conducătorii de care are nevoie turma (animalul conducător, *Führer Tier*), cât cel ce e capabil să fie diferit: „Nu e vorba de a merge în frunte (ceea ce înseamnă cel mult a fi păstorul, cel de care turma are cea mai mare nevoie), e vorba de a ști să-ți urmezi propriul drum, de a ști să fii diferit“².

Fără îndoială că marele om poate fi un conducător, ca Napoleon, dar nu în această calitate (*Führer Tier*) este el un om mare, ci ca om al stării intermediare. Într-adevăr, tocmai într-o astfel de stare intermediară s-au putut întâlni Goethe, Hegel și Napoleon. Pe de o parte, Napoleon nu e decât un ofițer având în subordine niște soldați, dar autoritatea sa se datorează diferenței sale, adică celui ceva prin care e diferit de ceilalți generali care nu sunt de fapt decât niște ofițeri generali. Astfel, supraomul, cel ce nu se află încă aici, se află totuși aici dintotdeauna, în sensul în care Heidegger va spune că noi nu gândim încă, deși gândim dintotdeauna. Supraomul este ultima mutație a omului superior, acesta din urmă fiind întotdeauna o schiță a supraomului, în sensul în care omul, așa cum există el dintotdeauna, este „embrionul omului viitor“³.

Nietzsche scrie: „*Câteva instrumente*: 1) cei ce comandă (stăpâni); 2) cei ce se supun (sclavi eliberați, șefi de echipă); 3) servitorii, sclavii“⁴. Supraomul stă pe margine. De altfel, privit din afară, el poate fi unul din cei trei. Marele om își vorbește sieși, iar limbajul pe care îl folosește când se adresează discipolilor săi poate fi diferit de cel folosit când își vorbește sieși. Supraomul poate repeta următoarele cuvinte ale lui Descartes: „Pentru a trăi fericiți, să trăim ascunși“.

¹ *I.P.*, t. 1, § 79, p. 59.

² *Ibid.*, t. 11, § 733, p. 217.

³ *Ibid.*, § 642, p. 390.

⁴ *Ibid.*, § 714, p. 213.

GÂNDIREA LUI NIETZSCHE ȘI IDEEA DE VALOARE¹

Vocabularul filosofic despre cuvântul „valoare“ : „Dacă în filosofia antică și medievală a predominat punctul de vedere al ființei sau al obiectului ; dacă, apoi, s-a dezvoltat pe primul plan o filosofie a cunoașterii, o critică a spiritului, s-ar putea spune că asistăm la apariția unei filosofii a valorii, ca urmare a unei preocupări dominante, fie pentru scopurile umane și sociale în slujba cărora se află știința pozitivă și civilizație industrială, fie pentru problema destinului, a voinței și a acțiunii. Fără îndoială, această perspectivă a atras întotdeauna filosofii (la antici, de exemplu, prin căutarea Binelui Suveran), însă fără a fi centrală sau principală. Malebranche ne oferă, în unele privințe, o filosofie a excelenței, a ordinii, a valorilor. Sfârșitul secolului al XIX-lea a fost martorul dezvoltării în sensuri opuse, de la Schopenhauer sau Nietzsche la Ollé-Laprune sau la unii filosofi americani, englezi sau francezi, a ceea ce am putea numi, împreună cu Hartmann, o *Axiologie* în care este vorba de a determina etalonul ce permite să se stabilească prețurile sau să se opereze transevaluarea lor“².

Așa scria Maurice Blondel. Ar fi greu să se acumuleze în atât de puține rânduri și sub aparența clarității, atât de multă confuzie. În filosofia antică ar fi predominat „punctul de vedere al ființei și al obiectului“. Desigur, este exact că tema centrală a lui Aristotel este ființarea întrucât e ființare (*τὸ ὄν ἢ ὅν*), dar nimic nu diferă mai mult de ființa astfel înțeleasă decât obiectul ce definește ființa numai prin Cogito-ul cartezian. Pe de altă parte, esența ființei în sensul lui Aristotel este frumosul, bunul, plăcutul. Desigur, ar spune Blondel, însă într-un mod mult mai „obiectiv“. Cum „să se simpatizeze“ cu? Aristotel scrie : „Când ne formăm părerea că ceva e grozav sau înfricoșător, îndată simțim un fior, și tot așa atunci când prindem curaj“³. Dar deși această perspectivă i-a

¹ Începând de aici și până la sfârșit, anumite pasaje din aceste lecții despre Nietzsche au fost reluate de Jean Beaufret într-un mod aproape identic în intervenția sa al VII-lea colocviu filosofic internațional de la Royaumont (iulie 1964) : „Heidegger și Nietzsche : conceptul de valoare“. Textul acestei intervenții a apărut în *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Paris. Ed. de Minuit, 1967, p. 245 și urm., precum și în *Dialogue avec Heidegger*, Paris. Ed. de Minuit, 1973, t. II, p. 182 și urm.

² *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris. PUF, 1972, pp. 1182–1183.

³ *Despre suflet*, III. 3. 427b 21–23.

reținut atenția, ea nu devine la el „centrală și principală“. La fel, Dumnezeu sfântului Augustin nu este încă decât „punctul de vedere al ființei și al obiectului“. Se ciocnește așadar sfântul Augustin de Dumnezeu ca de un „monolit absolut impenetrabil și imobil“? O schimbare radicală se produce o dată cu Descartes. Subiectul este de acum înainte la ordinea zilei. Dar până la Kant, și chiar după el, filosofia subiectului nu este încă decât o „filosofie a cunoașterii“, o „critică a spiritului“. Doar astăzi începe să răsară, „de la Schopenhauer sau Nietzsche la Ollé-Laprune“, o adevărată „filosofie a valorii“, altfel spus o *axiologie*. Să trecem peste afirmația că știința pozitivă și civilizația industrială „se pun“ în slujba scopurilor umane și sociale și că omul începe doar acum să aibă un destin.

Acest mod de a scrie istoria, ar spune Heidegger, nu este decât un roman prost. Ar fi posibil ca, într-adevăr, conceptul modern de *valoare*, departe de a fi în sfârșit elaborarea a ceea ce grecii au căutat în zadar învârtindu-se sau „visând în jur“ (Platon), să nu fie decât ultima imitație a unei gândiri care, fără a vorbi nicidecum de valoare și fără a se da în vânt după axiologie, știa totuși să cinstească la nivelul său ceea ce merita să fie cinstit și să disprețuiască ceea ce merita să fie disprețuit. Cuvântul „axiologie“ este de altfel transpunerea cuvântului grecesc *ἀξιολογος*, dar nu e vorba aici, așa cum se întâmplă astăzi, de *λόγος*-ul a ceea ce este *ἄξιον* ci, dimpotrivă, de ceea ce este *ἄξιον τοῦ λόγου*, la fel cum ceea ce e *ἄξιόπιστος* este, la Platon, demn de încredere. Axiologia modernă răstoarnă sensul celei antice și îi cere lui *ἄξιον* însuși să *διδόναι λόγον*, în sensul modern de a da seama. Cui? „Nouă, subiectelor“, cum va spune Husserl. În sensul în care Dumnezeu lui Descartes are de dat socoteală lui *ego cogito* care, pe de altă parte, nu este totuși decât natura sa.

Întreaga chestiune constă în a ști cum și unde s-a născut proiectul unei axiologii. Nietzsche nu face din descoperirea valorilor o revoluție filosofică al cărei inițiator ar fi. El nu spune, ca Blondel, că anticii, fascinați de obiect, ar fi fost lipsiți de simțul valorilor. El spune că „judecățile lor de valoare“ s-au învechit și că, oricât de „solemnne și împopoțonate“ ar mai fi încă, ele sună dogit și fals când încercăm să le șlefuiim. Anticii au întemeiat valorile mai întâi și înainte de toate pe ființă. Pentru ei, ființa era valoarea valorilor, căci ea era mai importantă decât tot restul. Or, vremea ființei a trecut. Ea nu mai este astăzi decât „ultimul nor

de fum al unei realități ce se evaporă“. Cu timpul, ființa și-a pierdut din valoare. Valorii a ceea ce rămâne veșnic identic să-i opunem valoarea a ceva mai scurt și mai trecător, „fulgerul de aur ce se aprinde pe pânțelele acestui șarpe, viața”¹. Anticii au recunoscut și cinstit mai bine decât oricine un astfel de „fulger de aur“, cu mult înainte de a fi optat pentru ființă. Grecii îl numeau *καιρός*.

ἔπεται δ' ἐν ἑκατότῳ
μέτρον νοῆσαι δὲ καιρός ἄριστος².

(„În orice lucru o măsură se potrivește cu el ; nimic nu e mai bun spre a fi cunoscut decât *καιρός*“).

Dar despre „măsura“ (*μέτρον*) care e *καιρός*, Pindar mai spune că ea este scurtă :

ὁ γὰρ και -
ρός πως ἀνθρώπων βραχύ μέτρον ἔχει³.

(„Întors spre oameni, *καιρός* are o măsură scurtă“).

Cum au ajuns grecii în ale lor „judecăți de valoare“, să renunțe la *καιρός* în favoarea lui *αἰεῖ*? De ce, în viziunea lui Platon, nu există alt *καιρός* decât apariția *ιδέα*-ei? Pentru Nietzsche, această valorizare a ființei face parte din ceea ce el numește „istoria secretă“ : „Există încă multe posibilități de descoperit, pentru că grecii nu le-au descoperit. Grecii au descoperit altele, pe care apoi le-au acoperit”⁴.

Astfel, Nietzsche interpretează mai degrabă istoria filosofiei în limbajul valorilor decât se preocupă de noțiunea însăși de valoare. În privința acesteia din urmă, el se mulțumește cu metafore : „Formulele valorii sunt niște steaguri arborate pretutindeni unde a fost inventată o nouă fericire – un sentiment nou”⁵. Stendhal, care nu vorbea limbajul valorilor, ci pe acela al pasiunilor, scrie în același sens : „O pasiune e un nou scop în viață, un nou mod de a te îndrepta spre fericire, care te face să le uiți pe toate celelalte, care te face să uiți obișnuința“ (*Istoria picturii în Italia*). Care este diferența între aceste două propoziții? Acolo unde

¹ V.P., t. II, § 513, p. 161.

² *Olympianica a treia*, strofă 3.

³ *Pythianica a patra*, antistrofă 13.

⁴ V.P., t. II, § 416, p. 330.

⁵ *Ibid.*, § 441, p. 138.

Stendhal vorbește despre pasiune, Nietzsche vorbește despre valori. Stendhal cunoaște pasiunea și ignoră valoarea. Pentru Nietzsche, valoarea este o interpretare filosofică a ceea ce, pentru Stendhal, este pasiune. Valoarea e un cuvânt care are aceeași rezonanță cu categorie, substanță, conștiință de sine sau dialectică. El marchează trecerea de la limbajul vulgar la limbajul filosofic. Nu Nietzsche l-a inventat. L-a luat ca fiind de la sine înțeles – în sensul în care Marx ia ca de la sine înțeleasă dialectica împrumutată de la Hegel, lăudându-l pe acesta de a fi expus pentru prima dată „în mod complet și conștient, formele generale ale mișcării”¹. Aceasta înseamnă : în privința dialecticii, trebuie doar să ne lăsăm în seama lui Hegel. Nietzsche ar putea spune : în privința valorii, mă las în seama specialiștilor, deși cărțile lor sunt foarte proaste. Dar nici măcar nu o spune. În vremea când vorbește el, valorile plutesc deja în aer. Toată lumea vorbește despre valori. E o bucată de filosofie intrată în domeniul public și pe care Nietzsche și-o însușește în modul cel mai natural din lume. La fel, Descartes și cartezienii făceau din distincția între esență și existență o distincție *omnibus nota*², adică un omnibuz al filosofiei. Deci Nietzsche va filosofa ca toată lumea, luând loc în omnibuzul valorilor care mai este încă în circulație, spre satisfacția tuturor și a lui Sartre în mod special (Sartre, pentru care „valorile răsar ca niște potârniche”³ sub pașii libertății).

Trebuie să fii heideggerian, și chiar Heidegger însuși, pentru a găsi aici ceva de obiectat sau pentru a avea de pus întrebări. În plin triumf al axiologiei și al filosofiei valorilor, Heidegger întreabă : „Despre ce anume vorbiți de fapt și ce înseamnă această năvală a valorilor chiar în mijlocul filosofiei?” El vorbește de asemenea despre „limbajul tocit al valorilor”. Răspuns : „Cum, sunteți împotriva valorilor? Atunci credeți că toate lucrurile au aceeași valoare, că viața nu merită să fie trăită? Ați fi putut bănui lesne acest lucru citind în *Ființă și Timp* că viața omului e sortită angoasei și morții. În sfârșit, v-ați dat arama pe față!” Iar Sartre, întorcându-se de la Fribourg, unde și-a făcut apariția în urmă cu câțiva ani, va spune : „El se aruncă acum într-un misticism pătimaș.

¹ *Capitalul*, prefață la a doua ediție germană.

² A.T., VII, 194.

³ *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, „Tel”, 1980, p. 74.

Nimic altceva nu contează pentru el decât drumurile care nu duc nicăieri, doar dacă nu e vorba cumva de cele ce se rătăcesc luând-o peste câmpuri. În timp ce, în vremurile moderne, eu îmi povestesc științific copilăria în lumina psihanalizei, el preferă să și-o regăsească pe a sa pe drumurile feudale și retrograde ale ținutului suab în care se închide și despre care nu se poate nici măcar spune că este cu adevărat turistic“.

Pentru a înțelege ceva din conceptul filosofic de valoare, ar fi poate necesar să-i lămurim apariția în domeniul filosofic. Ea se produce în Germania, spre mijlocul veacului trecut. Francezii n-au început să se ocupe de valori decât mult mai târziu, și anume între cele două războaie mondiale, și abia către 1930 Dl. Le Senne, dându-le elevilor de la liceul Louis-le-Grand modele de disertație, spunea cu regularitate : „Și, în paragraful al treilea, dăm peste valoare“.

E adevărat că găsim la Descartes locuțiunea de „dreapta valoare a celor bune.“ Iar Kant vorbește și el, pe ici, pe colo, de „valori morale“, însă fără a insista pe latura de valoare a moralității. În *Critica facultății de judecare*, frumosul și sublimul nu sunt nicidecum valori, așa cum sunt astăzi, ci „reprezentări estetice“. Doar o dată cu Lotze, care începe să publice în 1841 – chiar cel despre care vorbește Husserl când scrie, în *Cercetările logice* : „Mari gânditori cum ar fi Kant, Herbart și Lotze“ – noțiunea de valoare începe să devină canonică. Ea tinde chiar să constituie ireductibilul filosofiei. Lumii ființei i se opune lumea valorilor, care este mai degrabă cea a lui *a trebui să fie*. La urma urmei, această lume nu e altceva decât lumea ideilor a lui Platon, cea travestită în mod fals de Aristotel în lumea lucrurilor. Valorile nu *sunt*, ele *valorează* – ceea ce reprezintă un mod de a fi mult mai grosolan decât acela al unei mese sau al unui scaun. Iar temeiul valorilor este pur și simplu Binele, pe care Platon îl așezase foarte corect „dincolo de ființă“. Lotze scria încă din 1841 : „Cred că mă aflu pe drumul cel bun atunci când caut în ceea ce trebuie să fie temeiul a ceea ce este“. Un elev al lui Lotze, Windelband, va flutura la rândul său steagul valorilor în ținutul Baden, unde va fi înlocuit de Rickert (predecesorul lui Husserl la universitatea din Fribourg). Începând din 1911, Rickert va predă acolo filosofia, adică valorile, tânărului Heidegger care tocmai părăsise teologia mai degrabă pentru filosofie decât pentru valori. Dar Rickert îl va face totuși să-și ia doctoratul, în 1915.

Lotze începe să publice în 1841, iar Nietzsche de abia din 1870. „Punctul de vedere al valorii” devine canonic la Nietzsche, dar numai treptat. În 1872, sarcina filosofiei constă pentru el în „a menține gândirea pe linia sa de culme peste veacuri”¹. Abia în 1885 aceeași sarcină va deveni „determinarea valorii”. Ea începe să apară, spune Nietzsche, doar cu Schopenhauer. Schopenhauer este singurul care, pentru prima dată, a îndrăznit să fie radical. El a avut pentru prima oară curajul să se întrebe cât valorează existența, în loc să se mulțumească cu vechile evaluări. Deci el a pus în sfârșit întrebarea întrebărilor. Însă răspunsul său este „demn de milă”. Trebuie să depășim ceea ce este demn de milă în pesimismul german, adică negativismul lui Schopenhauer și să găsim „un drum nou spre afirmație”². Descoperirea acestui drum presupune reevaluarea valorii „valorilor”. Schopenhauer a continuat să cântărească totul cu vechea balanță și cu vechile greutăți ale „eudemonismului”. Cea care trebuie reinventată este balanța, pentru ca „punctul de vedere al valorii” să transfigureze în sfârșit vechea lume. Dacă Nietzsche îi atribuie lui Schopenhauer meritul de a fi încercat pentru prima oară să determine valoarea, el nu îl ignoră totuși pe Lotze, dacă ținem seama de faptul că i se întâmplă să vorbească despre „cartea proastă a lui Lotze”.

Iată așadar clarificată istoriografic apariția în filosofie a conceptului de valoare și ricoșeul său în gândirea lui Nietzsche, în măsura în care aceasta se prezintă ca o filosofie a valorilor.

Dar care e secretul acestei istorii pe care tocmai am povestit-o? Poate că lucrurile se vor limpezi puțin dacă observăm că filosofia lui Lotze, care se prezintă pentru prima oară canonic ca o filosofie a valorilor, prezintă de asemenea și o altă trăsătură : ea propune o anumită interpretare a judecății ce poate fi caracterizată la rândul ei ca o reîntoarcere de la Kant la Descartes. Nu există oare un raport între aceste două aspecte ale filosofiei lui Lotze? Trebuie chiar să împingem lucrurile până la a crede că această reîntoarcere de la Kant la Descartes ar putea fi condiția secretă a intrării conceptului de valoare în filosofie? Putem în orice caz să spunem aici cele spuse de Kant referitor la altceva : „Aici se ascunde un anumit mister”.

¹ *V.P.*, t. II, § 665. p. 199.

² *Ibid.*, t. II, § 14. p. 229.

Teoria carteziană a judecării este expusă în detaliu în „A patra meditație”. Aflăm de aici că judecata ține în același timp de intelect și de voință, dar mai mult de voință decât de intelect. A judeca înseamnă în principal „*praeberere vel cohibere assensionem*”¹, ceea ce reprezintă un act de voință. Înseamnă așadar a spune în mod liber da sau nu la „propunerile” făcute de intelect. Această teorie a judecării conform căreia „*[...] latius patet voluntas quam intellectus*”² n-a avut nici un succes la cartezieni, care s-au îndepărtat de ea cu toate pânzele sus. Spinoza : „*voluntas et intellectus unum et idem sunt*”³. Leibniz : „*judicamus igitur non quia volumus, sed quia apparet*”⁴. În sfârșit, în *Critica rațiunii pure*, Kant definește judecata exclusiv din punctul de vedere al intelectului și ca „reprezentare a unei reprezentări”⁵. Pentru Kant, a judeca înseamnă a reprezenta ca fiind una sau alta ceva ce este deja reprezentat. De exemplu, în cazul unei pietre la soare și care, din rece devine caldă, a judeca înseamnă a-ți reprezenta soarele care e deja prezent într-o primă reprezentare, drept cauza încălzirii pietre. Când Kant spune : „a gândi înseamnă a judeca”, el nu vrea să spună altceva decât : a judeca nu înseamnă, ca la Descartes, a-ți folosi voința, ci a-ți reprezenta ceva ca existând în lumina intelectuală a unui orizont categorial. Judecata în sens kantian nu are nici o legătură cu *actus judicandi* în sensul lui Descartes, „*qui non nisi in assensu constituit*” (care nu constă în altceva decât în *assensus*) și astfel se referă „*non ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis*”⁶. Cu alte cuvinte, judecata în sens kantian este *sinteză intelectuală* și nu *asentiment voluntar*. Prin aceasta, Kant este tot atât de aproape de Aristotel, pe cât este de departe de Descartes.

Altfel spus, a judeca înseamnă în principal pentru Descartes „a considera că e bine să...” : a judeca bine înseamnă a considera că e bine să..., atunci când o faci cu bună știință, adică abordezi bine lucrurile, astfel încât să poți înainta cu un mers susținut. Această interpretare săltăreată a lui *actus judicandi* este după chipul

¹ Cf. *Principes*, I, 34. A.T., VIII, 18 ; *Notae in programma*, A.T., VIII, 363 : „a da sau a refuza consimțământul”.

² „A patra meditație”, trad. rom., p. 278 : „voința se întinde mai mult decât intelectul”.

³ *Etica*, II, 49, adaos : „voința și intelectul sunt unul și același lucru”.

⁴ *P.S.*, IV, 361 : „nu judecăm pentru că așa vrem noi, ci pentru că așa apare”.

⁵ Trad. rom., p. 103.

⁶ „Nu la percepția intelectului, ci la decizia voinței”.

și asemănarea lui Descartes, „călărețul francez care a luat un start atât de bun“ (Péguy). E destul de ușor să întrevădem cum în această interpretare a judecății începe să se ivească primatul ideii de valoare, așa cum va fi ea propusă de Lotze ca viziune esențială a filosofiei. Nimic nu se potrivește mai bine cu apariția fiecărui lucru în orizontul valorii decât această interpretare a judecății, nu ca o *alcătuire* (așa cum susținea Descartes în *Reguli*: „*male componentis imaginationis iudicium fallax*“¹), ci ca aprobare sau refuz („A patra meditație“). Înțelegem că din acest punct de vedere, chiar și ideile lui Platon pot deveni valori pentru Lotze, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă judecata n-ar fi însuflețită de acea sămânță de neliniște care este voința.

În realitate, dacă ideile lui Platon nu sunt niște lucruri ascunse în spatele lucrurilor așa cum, după părerea lui Lotze, le-ar fi prezentat Aristotel, ele sunt cu atât mai puțin valori în sensul lui Lotze, adică esențe în așteptarea aprobării și pe punctul de a fi aprobate, în vederea unei depășiri a lui *a fi* în favoarea lui *a trebui să fie*. Aceasta nu înseamnă că ele ar fi „lipsite de valoare“. Dimpotrivă, ele sunt, spune Platon, *τὸ καλόν* și chiar *τὸ ἀγαθόν*. Însă *καλόν* și *ἀγαθόν* nu reprezintă pentru greci niște „valori estetice“, nici „valori morale“ – fiind totuși în cel mai înalt grad *ἄξιον τοῦ λόγου*, demne de. *λόγος* Aceasta deoarece *λόγος*-ul grec nu are nimic de-a face cu judecata în sensul lui Descartes și cu reducerea pe care o implică a obiectului asupra căruia se exercită la un obiect al asentimentului. Propriu *λόγος*-ului e faptul de a lăsa să fie la nivelul său ceea ce este, spunându-l la acest nivel, adică arătându-l (a spune, *dicere*, *δείκνυμαι*). *Λέγειν* este *σώζειν τὰ φαινόμενα*, nu în sensul tardiv de „a salva aparențele“ ci de „a păstra nevătămat ceea ce se manifestă deschis“. La fel, *λόγον διδόναι* nu este „a da seama“ (*rationem reddere*), ci a spune lucrul însuși *ὡς ὁρθῶς κεῖται* (Platon, *Cratylus*) „așa cum se întinde după propria sa măsură“, după cel mai propriu „zăcământ“ al său. Pentru greci, cuvântul ține de lucrul însuși căruia i se datorează totul, lucrul nefiind dator față de *ego cogito* și constrâns să-i dea socoteală, ca bucata de ceară carteziană. Unicul consemn al lui Platon este: *εἶναι τὰ εἶδη*, „a lăsa ideile să fie“ (*Parmenide*). Nu a aproba

¹ *Reguli*, III, trad. rom., p. 144: „judecata înșelătoare pe care o alcătuiește, nu întotdeauna în chip fericit, imaginația“.

ideile, ci a le lăsa să fie. Și tocmai un astfel de „a lăsa să fie“ corespunde cu ceea ce *φαίνεται βούλεσθαι δηλοῦν ὁ λόγος* („pare a voi să descopere *λόγος*-ul“). A se ridica prin vorbire până la un astfel de nivel, iată sarcina filosofiei. Ideile lui Platon se pot lipsi la fel de bine de aprobare pe cât ignoră contestarea, ca Partenonul sau catedrala din Chartres. Ele nu sunt valori. Ele sunt.

Tocmai acest lucru pare a fi luat în seamă, la puțin timp după domnia lui Lotze și a elevilor săi, de către noii veniți în filosofie, pentru care filosofia trebuie să devină înainte de toate ceea ce ei vor numi, reluând un cuvânt ce exista deja de mai bine de un secol, fenomenologie (puțin a lipsit ca titlul primei părți din *Critica rațiunii pure* să fie nu „Estetica“, ci „Fenomenologia transcendentă“), în sensul de „a păstra nevătămat ceea ce se manifestă deschis“. La sfârșitul anului 1915 Husserl îi succede lui Rickert la Universitatea din Fribourg. Pentru Husserl, valorile nu mai sunt opoziția dintre a trebuie să fie și a fi, a trebui să fie fiind în cele din urmă fundamentul ființei, dar există o „ființă a valorilor“, chiar dacă numai valorile permit să se aprecieze ceea ce trebuie să fie. Ca orice ființă, ființa valorilor este „corelativul noematic“ al unei conștiințe a cărei esență constă în a fi conștiință a ceva. Aceasta e trăsătura fundamentală a conștiinței ca „trăit imediat“. „De esența trăitului depinde nu numai faptul că el este conștiință, ci și a cui conștiință este și în ce sens, determinat sau nedeterminat, este el conștiință.“¹ Această trăsătură caracteristică a trăitului, conform căreia el este în primul rând conștiință a ceva, este ceea ce vom numi, spune Husserl, *intenționalitate*. Ca intenționalitate, conștiința se află în *afara* ei înseși și *lângă* acel ceva a cărui conștiință este; ființa sa proprie e „de-a-fi-îndreptată-spre-el-acolo“. De exemplu, a percepe un copac înflorit în grădină nu înseamnă nicidecum, așa cum credea în mod naiv Malebranche, a avea în suflet imaginea unui copac, ci a vedea copacul însuși, așa cum înflorește în grădină. Dar acest copac nu *este* pur și simplu, el îmi place. Dacă sunt grădinar, el mă preocupă. Există deci în el ceva *plăcut* și ceva *preocupant*. Poate exista chiar și ceva *jenant* dacă, de pildă, copacul îmi ascunde vederea dealurilor din față. Dar ce sunt acest plăcut, acest preocupant, acest jenant, dacă nu niște

¹ *Ideen zur einer reinen Phaenomenologie*, Halle, M. Niemeyer, 1913, § 36, p. 64.

valori care au tot atâta ființă cât copacul însuși, în măsura în care, unite cu el, sunt „corelatele noematie” ale judecăților de valoare emise asupra lui? Deci valorile sunt, precum ființa pur și simplu, ceva a cărui conștiință este conștiința și, în această calitate, ele au tot atâta consistență obiectivă cât lucrurile însele. Va fi în continuare menirea fenomenologiei de a funda o axiologie, adică un studiu fenomenologic al ființei valorilor, independent de toate ipotezele psihologice ce se pot face pe această temă.

Preschimbarea filosofiei în fenomenologie care este, după Husserl, condiția unei atingeri de către filosofie a stării de „știință riguroasă”, marchează astfel o etapă decisivă în istoria valorilor. Episodul fundamental al acestei istorii îl constituie, publicarea, în 1913, apoi în 1916, a unui lung studiu al lui Max Scheler : *Formalismul în etică și Etica materială a valorilor*. 1913 este chiar anul publicării cărții lui Husserl *Ideen*, în care este de asemenea vorba despre valori, dar numai pe alocuri. Valorile reprezintă pentru Husserl un „strat” specific al obiectivității în general, înțeleasă ca fiind corelativul noematic ultim al conștiinței. Sarcina fenomenologiei ca axiologie va fi de a le „alcătui”. „Alcătuirea” este în principal scoaterea la lumină a *a priori*-ului ce corespunde unei chestiuni date. Acest proiect ne face să ne gândim în mod natural la proiectul kantian, și Husserl va spune într-adevăr, în 1913, că întreaga „Deducție transcendentă” se mișcă fără să știe pe terenul fenomenologiei (Kant caută *a priori*-ul corespunzător unei chestiuni date care, pentru el, este mai întâi cea a judecăților sintetice ; el va căuta apoi *a priori*-ul moralității, apoi pe cel al sentimentului estetic). Dar, după Husserl, cercetarea kantiană a *a priori*-ului e departe de a fi lipsită de prejudecăți. Ea este supusă mai ales prejudecății *formalismului*. *A priori*-ul kantian e întotdeauna o formă fără conținut. Întreaga fenomenologie va fi un protest împotriva acestei confuzii kantiene între *a priori* și *formal*. *Formal* și *a priori* sunt două lucruri diferite ; până și logica cea mai formală are un conținut propriu. Este ceea ce stabilise Husserl în 1901 în *Cercetările logice*, ultimele dintre ele studiind în ce sens *categoriile* vorbesc *intuiției*. De unde, locuțiunea de „intuiție categorială”.

Scheler își însușește toate acestea. Cartea sa va fi o tentativă de „alcătuire” a valorilor (deși Scheler nu vorbește limbajul alcătuirii) care, în loc de a opune pur și simplu valoarea faptului, precum și a trebui să fie lui a fi, se va strădui să evidențieze ceea ce este *a priori* în faptul valorii. Sartre : nu a opune imagerul

faptului, ci a alcătui fenomenologic faptul imaginarului. Aceasta înseamnă: „Ce știu eu deja despre ceva înainte de a afla ceva despre el?” – cele aflate neavând sens decât în raport cu nucleul primar al „deja știutului”. În această privință, modelul este *ἀνάμνησις* platoniciană, așa cum recunoaște sincer Husserl. Alcătuirea fenomenologică e o anamnetică a trăitului care, în loc să se învârtă numai *în jurul*, așa cum face psihologia, pentru a nu-l aborda decât „unilateral” și „în alienarea metodei inductive”, îl ia în posesie intuitiv chiar la origine sau în centrul său. Astfel, privirea se oprește „asupra universului de o pură subiectivitate, așa cum este dată aceasta într-un mod de experiență nou, intuiția transcendentă”. „Despre această intuiție, va scrie Scheler, se va putea spune că ea achită într-un fel toate polițele emise de celelalte forme de experiență”¹. Prin urmare, fenomenologia este, spune Husserl, „filosofia primă” visată de Aristotel.

Este deci necesar ca, înainte de toate, să ne „rememorăm” valorile – dat fiind că am devenit, ca Simmias din *Phaidon*, capabili de *πάθειν τοῦτο περὶ οὗ ὁ λόγος* (în stare de *πάθος*, de a simpatiza cu lucrul despre care e vorba), adică de *τὸ ἀναμνησθῆναι*, a ne reaminti².

1) Cunoaștem valorile printr-un act special de cunoaștere, *preferința*, complet diferită de tendință și de alegere. A prefera înseamnă a fi în corespondență directă cu lumea valorilor care, numai după aceea, ar anima tendințele și ar funda opțiunile.

2) Preferința e conștiință a ceva și nu proces intrapsihic. În calitatea sa de conștiință, ea este revelația noematică a lucrului a cărui preferință este. Husserl va vorbi în acest sens de „reducția fenomenologică” a fenomenului preferință, care înlătură ipotezele psihologice referitoare la el – de pildă cele ale lui Lotze explicând psihologic valoarea prin acțiunea voinței de judecată în absența căreia valorile nu și-ar putea manifesta prezența și influența.

3) Această conștiință imediată a valorii, care e preferința, nu e mai întâi reprezentare și numai după aceea apreciere, ci este din capul locului prezență a valorii pentru un *Fühlen* (*feeling*) care nu e mai puțin originar decât gândirea. Aici, spune Scheler, Pascal a văzut lucrurile într-un mod mult mai fenomenologic decât

¹ *Le Formalisme en éthique*, trad. fr. de M. de Gandillac. Paris. Gallimard, 1955, p. 73.

² *Phaidon*, 72b.

Descartes : „Atunci când scrie : inima își are rațiunile ei, el se gândește la o legitate eternă și absolută a *Fühlen*-ului, a iubirii și a urii, la fel de absolută ca legalitatea logicii pure, dar care nu poate fi redusă în nici un fel la o legitate intelectuală”¹.

Prin *preferință*, care este o modalitate imediată a trăitului, ne aflăm deci în fața unei lumi de valori ale cărei legi depind la fel de puțin de noi ca legile logicii pure, dar care sunt ireductibile la ele pentru că, spunea Pascal, sunt „de un alt ordin”, caracterizat de el ca ordin al inimii (cuvântul „ordin” spune suficient că exactitatea aparține lumii valorilor tot atât cât și celei a logicii). Inima este astfel un mod de intenționalitate, adică un mod de a fi prezent al valorilor, așa cum este prezentă reprezentarea pentru obiecte. Valoarea nu e mai puțin „obiectală” pentru inimă decât obiectul pentru inteligență. Inima nu este nicidecum o funcție psihică de interiorizare, ci o funcție fenomenologică de revelare. Prin inimă ieșim în lumea valorilor atât cât ne stă în putință s-o facem, la modul reprezentativ, în lumea obiectelor, de pildă în privința mărilor în floare de jos, din grădină. Agreabilul, utilul, nobilul, josnicul, frumosul, sublimul, bunul... sunt niște dimensiuni ale lumii valorilor care o măsoară tot atât de diametral cum plauzibilul, indiscutabilul, îndoielnicul, extraordinarul, rezolvabilul... domnesc în lumea esențelor cu adevărat logice. Ele nu sunt deloc *atitudini subiective* ale conștiinței, ci *proprietăți mondiale* ale lucrurilor înseși. A refuza să te „axezi” pe această mondialitate a lucrurilor și a valorilor înseamnă a naufragia într-un „psihologism” care nu este el însuși decât una din variantele unui „realism naiv”, în uitarea esențială a ceea ce este cu adevărat *dat*.

Heidegger : toate acestea sunt lucrul cel mai bun de pe lume, dar a afirma împreună cu Scheler o *ființă* a valorilor presupune totuși să înțelegi deja ce vrea să spună cuvântul „ființă” (cf. citatul din *Sofistul* la începutul lui *Sein und Zeit*). Pentru Scheler, ființa valorilor semnifică pur și simplu *obiectalitatea* valorilor. În acest cuvânt vibrează cuvântul *obiect*, dar obiectul nu este el însuși decât corelatul unui subiect, fie că acest subiect este *ego cogito* al lui Descartes sau inima lui Pascal. Pascal opune Dumnezeuului demonstrabil al lui Descartes un Dumnezeu despre care spune că are „inima sensibilă”. Poate că diferența nu e deloc radicală. S-ar

¹ *Le Formalisme en éthique*, op. cit., pp. 266-267.

putea ca ea să nu fie decât o remaniere a raportului cu subiectul, predominant de o parte și de alta. Ceea ce, pentru Descartes, era un *demonstrandum* devine, pentru Pascal, un *sentiendum*. A simți, care reprezenta pentru Descartes forma cea mai de jos a gândirii¹ devine la Pascal ceea ce e superior în om. Dar a gândi în sensul lui Pascal nu e mai puțin modern decât a gândi în sensul lui Descartes. A simți nu conține o intruziune a subiectului mai mică decât a cugeta. „Aproape în același timp cu Descartes, Pascal descoperă, în opoziție cu logica rațiunii calculante, logica inimii”². În această frază a lui Heidegger, esențialul este : „Aproape în același timp”. Dar prezența în inimă a ceva al cărui sentiment este, chiar dacă face să cadă într-o altă sferă ceea ce, pentru Descartes, avea ca esență *de sub cogitationem cadere*, de a cădea sub gândire, o trimite totuși la același principiu. Dumnezeu simțit de Pascal nu e mai puțin legat de subiect decât Dumnezeu rațional al lui Descartes, iar Pascal e cu adevărat uluitor când își închipuie că a găsit, prin el, drumul spre „Dumnezeul lui Abraham, al lui Isaac și al lui Iacob”. Dumnezeu său „cu inima sensibilă” nu este Dumnezeu Bibliei mai mult decât Dumnezeu demonstrabil al lui Descartes. Superioritatea lui Descartes asupra lui Pascal constă poate în faptul că Descartes nu se gândea deloc la astfel de lucruri. El avea prea mult respect față de credință („credința doicii mele”), care nu era pentru el domnia inimii. Aceasta nu ne împiedică să mai opunem și astăzi inimii rațiunea, ca și cum n-ar fi vorba de două ramuri ale aceleiași trunchi sau de două variațiuni pe aceeași temă. Există chiar oameni care citesc *Cugetările* lui Pascal nutriend convingerea fermă că intră astfel în misterele Scripturii. Scheler nu mergea până acolo, el mergea mai degrabă puțin mai departe, crezând că pătrunde, cu *Fühlen*-ul său inspirat din Pascal, până la acel ceva față de care însuși Dumnezeu Bibliei nu era decât o variantă folclorică, și anume „calitatea axiologică” ultimă (și cea mai înaltă) în ierarhia valorilor, cea care *călăuzește*, încă de la origine, formarea tuturor imaginilor, a tuturor reprezentărilor, a tuturor concepțiilor pozitive cu privire la Dumnezeu”³.

¹ „A doua meditație”, trad. rom., p. 255 : „Un lucru ce cugetă. Ce este acesta? Unul ce se îndoieste, înțelege, afirmă, neagă, vroește. Un vroește, totdeauna imaginează și simte”.

² *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 249 (trad. ușor modificată).

³ *Le Formalisme en éthique*, op. cit., p. 302.

Cel ce va da aici un impuls decisiv „explorărilor fenomenologice“ ale lumii valorilor, atât de la modă astăzi, este Scheler și nu Pascal. Modelul acestor explorări este poate cartea foarte mult editată a lui Rudolf Otto: *Sacru* (Payot, 1917). Aici, cea reînnoită de fenomenologie este teologia. În amestecul format de un amplu „material comparativ“, Otto pretinde să definească eidetic „elementul specific al experienței religioase, și anume sacru întrucât e o categorie a interpretării și a evaluării“. Esența sacrului, spune Otto, este „numinosul“, pe care îl derivă din *numen*, la fel cum luminos e derivat din *lumen*. „Numinosul“ este *tremendum*, dar el e totodată *fascinans*, ceea ce nu-l împiedică să fie și *augustum* etc. Unul din raporturile cu sacru este celebrarea sărbătorii (3 rânduri). Otto studiază într-un scurt capitol „numinosul în Vechiul Testament“, uitând numai (nu te poți gândi la toate!) enigmatica viziune a lui Ilie, care îl fascinase pe Schelling. Astfel de monografii ce pretind, acumulând referințe dintre care nici una nu este vreodată esențială, să clarifice esența sacrului coborât la rangul de valoare, sunt capodoperele unui cosmopolitism lipsit de fundament și care, sub numele pretențios de fenomenologie, înlocuiește din ce în ce mai mult meditația. Când Nietzsche, de pildă, își punea întrebări cu privire la *nașterea tragediei* și o explica prin opoziția devenită celebră dintre dionisiac și apolinic, el întreprindea cu totul altceva, și anume o meditație asupra lumii grecești. Deși Nietzsche va spune mai târziu că *Nașterea tragediei* a fost „prima mea reconsiderare a tuturor valorilor“¹, tragicul nu este pentru el, cum va fi sacru pentru Otto, un *a priori* (*material*, ar spune Scheler) ce ar pluti deasupra întregii omeniri, ci experiența specific grecească a raportului cu lumea. Prin urmare, atunci când interpretează lumea, Nietzsche încearcă să se situeze în raport cu originea occidentală a lumii. „Contrastul dintre dionisiac și apolinic în interiorul sufletului grec este una din marile enigme ce m-au sedus în natura elenă. În fond, nu m-am străduit decât să ghicesc de ce apolinicul în înțelesul său grecesc a trebuit să se ivească dintr-un subsol dionisiac; de ce grecul dionisiac a trebuit să se ivească să devină apolinic, adică de ce a fost obligat să renunțe la gustul său pentru ceea ce e lipsit de măsură, complex, nesigur, oribil și

¹ *Amurgul idolilor*, „Ce le datorez anticilor“, § 5; trad. rom., p. 547.

să cedeze în fața unei voințe care îi impunea măsura, simplitatea, supunerea față de regulă și concept. Ceea ce producea el prin natura sa erau niște tendințe extreme, dezordonate, asiatice ; bravura grecului se afirmă împotriva asiaticismului ce îi e propriu ; frumusețea nu i-a fost dată, nici logica, nici naturalul în moravuri ; totul este cucerit, voit, obținut prin mare luptă : este *victoria* sa.¹ Nietzsche se întâlnește aici cu Hölderlin din care, deși îl numește, nu știm ce anume cunoștea. Într-un dialog cu Sofocle, Hölderlin pretindea deja nu că promovează știința valorilor, ci că încearcă a determina, printr-o mai mare intimitate cu vorbirea lui Sofocle, esența unei „adevărate tragedii moderne“. Din acest motiv Heidegger, în *Introducere la metafizică*, îl așază pe Nietzsche la același nivel cu cei doi inventatori ai Greciei, Hegel și Schelling, „fiind depășit doar de Hölderlin“,² căci gândirea lui Nietzsche, adaugă el, deviază încă de la început, considerând canonică pretinsa opoziție între Heraclit și Parmenide, care este temeiul tuturor divagațiilor filosofice.

Să revenim acum la Pascal și la opoziția pascaliană între inimă și rațiune. Este, spune Heidegger, o simplă răsturnare în cadrul aceleiași „imanențe“. Înainte de Heidegger, Baudelaire o spusese deja foarte bine : „Despre vaporizarea și centralizarea Eului. Aici e totul“ (*Înima mea așa cum este*, la început). În fond, e un mod de a spune : „Despre Descartes și Pascal. Aici e totul“. *Totul* s-ar petrece în spațiul intermediar dintre Descartes și Pascal. Dumnezeuului lui Descartes, demonstrat grație centralizării eului care este *ego cogito* nu i se poate opune decât Dumnezeuul lui Pascal pentru care, dimpotrivă, „eul este demn de ură“ și trebuie să dispară. Când vorbește astfel, Pascal așază în prim plan „amorul propriu“ care constituie fundamentul „concupiscentei“, dar e vorba chiar de „eul care gândește“, adică de eul „spiritului“, căci eul spiritului este cu totul nul în fața carității, singura care știe „să dispară“ în fața unicului necesar. Când Pascal scrie : „Toată demnitatea omului constă în gândire“³, el adaugă pe margine : „Dar ce este gândirea aceasta? Că proastă mai e!“, cel puțin în măsura în care ea nu se ridică până la „dezavuarea rațiunii“

¹ I.P., t. II, § 556, p. 372.

² Trad. fr. de G. Kahn, Paris, Gallimard, „Tel“, 1983, pp. 134-135.

³ *Îngelăm*, ed. Brunschvicg, nr. 365 ; trad. rom., p. 87.

cerută de domnia inimii. Demersul cartezian de „cultivare a rațiunii” nu este pentru Pascal decât una din formele a ceea ce el numește, după Scriptură, *fascinatio nugacitatis* („fascinația bagatelei”), cel puțin atunci când pretindem că ne ajută să înțelegem „nodul condiției noastre”. Oscilația între gândire și inimă constituie fenomenul cel mai caracteristic al subiectivității moderne, care apare ca un contrapunct a cărui melodie principală este istoria rațiunii și a cărui contra-melodie sunt metamorfozele inimii. Într-adevăr, inima e la fel de bogată în metamorfoze ca rațiunea, iar cuvântul nu are la Baudelaire același sens ca la Rousseau, deși „vaporizarea” eului rămâne în centru. Opoziția pascaliană între inimă și rațiune revine, foarte aproape de noi, în marea poezie a lui Rilke și în revelația sa a unei „sfere a ființei” căreia „conștiința în sensul curent” nu i-ar fi decât o versiune întoarsă înspre afară, imensitatea acestui afară, chiar dacă punem la socoteală distanțele sale ancestrale, neputând fi comparată cu dimensiunea profundă a inimii. Reluând, fără a se gândi poate la toate acestea, cuvântul lui Hölderlin, Rilke numește în *Elegiile duineze* această dimensiune esențială a ființei „Deschisul”. Dar „Deschisul” lui Rilke și „Deschisul” lui Hölderlin au în comun doar numele. Pentru Hölderlin, Deschisul este *ἀλήθεια* greacă, dimensiunea în interiorul căreia lucrurile ne stau în față pe măsura unei lumi unde fiecare își găsește propria delimitare (*τὸ πέρας*). Pentru Rilke, Deschisul înseamnă mai degrabă absența oricărei limite, locul efuziunii cosmice și al confuziei universale, unde nimic nu se mai lovește de nimic. În acest sens, eroul Deschisului nu este omul, ci mai degrabă animalul și planta :

„Niciodată nu ni se-ntinde, nici o singură zi,
spațiul cel pur dinainte, în care florile
se deschid nemărginit. E numai lume neconținut
și nicicând Fără-de-nu-niciundele :
Neîntinatul, nestrăjuitul pe care-l respiri
și-l știi nesfârșit și nu-l râvnești”¹.

Astfel, la Fontainbleau, în mijlocul stejarilor, Lachelier simțea în adâncul său chemarea „stejareității”, însă îi prefera „conștiința”.

¹ *Elegia a opta*, trad. rom. de Dan Constantinescu, în Rainer Maria Rilke, *Elegiile duineze. Sonetele către Orfeu*, București, Ed. Univers, 1978, p. 65.

Rilke, dimpotrivă, preferă conștiinței Deschisul stejarității și se cufundă cu desfătare în abisul pur al Deschisului pe care „făptura cu toți ochii ei” îl vede și în care animalul se vede „pe sine însuși în Tot, izbăvit de-a pururi.”¹

E evident că ne aflăm, cu această inimă, foarte departe de inima lui Pascal, dar suntem deschiși nouă înșine în adevărata imensitate a Deschisului prin aceeași conformitate cu „dezavuarea rațiunii”². Din dezavuarea rațiunii se naște într-adevăr o certitudine la fel de mare și anume, spune Pascal, un fel de „consimțământ al nostru față de noi înșine”³ care, în pofida „volubilității spiritului nostru”⁴, constituie totuși fundamentul adevărului. Valoarea religiei creștine, spune Pascal, provine nu numai din faptul că ea este „armonizată cu tot felul de spirite”, ci mai ales din faptul că este conform cu sentimentul celor care, prin „înclinarea inimii”, cred fără să fi citit măcar Scriptura. În felul acesta Iisus Christos este „adevăratul Dumnezeu al oamenilor”. „Uman, prea uman”, va spune Nietzsche.

Am spus că determinarea lucrului ca obiect și apariția sa modernă ca valoare presupun interpretarea modernă a omului ca subiect, subiectivitatea unui astfel de subiect fiind, spune Husserl, „punctul arhimedic” al obiectivării și al evaluării lucrurilor. Dar nu este oare aici, mai degrabă decât o interpretare modernă, constanta oricărei gândiri? Iar atunci când facem din Descartes inițiatorul subiectivității (Hegel), nu uităm oare că pentru greci *εἶναι* și *νοεῖν* nu sunt mai puțin corelative decât gândirea și obiectul său? Și că un grec, nu Descartes, a spus: „Omul este măsura tuturor lucrurilor”? Este, așadar, Protagoras un Descartes al antichității sau Descartes un Protagoras al lumii moderne?

Desigur, *νοεῖν* și *εἶναι* nu sunt corelative mai puțin *întim* decât obiectul și gândirea, iar din această cauză a vorbi despre realismul grecilor, care ar fi făcut din gândire un satelit al lucrului, înseamnă a vorbi în mare grabă, la fel cum pripită este și confuzia modernă dintre idealism și psihologism. Nu există mai mult realism al lucrului la greci decât realism al subiectului la idealștii moderni.

¹ *Ibid.*, p. 65 și 67.

² *Cugetări*, ed. Brunschvicg, nr. 272.

³ *Ibid.*, nr. 260.

⁴ *Ibid.*, nr. 263.

„Realismul naiv“ al gândirii grecești reprezintă o invenție modernă devenită statutară începând de la Hegel. „Cu grecii, spune Hegel, suntem deja 'acasă', dar numai odată cu Descartes putem striga în sfârșit : pământ!". Ce este, așadar, Grecia pentru Hegel? Este mai mult țara *frumuseții* decât a *adevărului*. Aceasta nu înseamnă că frumusețea greacă ar fi falsă, dar ea nu este încă *adevăr*, în sensul în care religia e adevărul artei, iar filosofia, adevărul religiei. Grecii se află undeva între estetic și religios, accentul fiind pus pe estetic. La urma urmei, ei abordează religiosul prin estetic, în timp ce „noi, subiectele“ (Husserl) îl abordăm așa cum trebuie, adică de mai sus, într-o *Fenomenologie a spiritului* care nu trece prin Grecia decât pentru a o supune la ceea ce spune cuvântul *aufheben*. În Grecia, *Aufhebung* „golește locul“, dar nu pentru a-l părăsi ci, dimpotrivă, pentru a-l „păstra“ acolo unde trebuie, adică făcând să urce cu un grad chestiunea pe care Grecia o plafonase la nivelul ei, anume cea a frumuseții (Hegel se minunează de bogăția semantică a cuvântului *aufheben* care are, într-adevăr, un sens în plus față de *tollere* latin : a ridica, a păstra, a suprima). Cu alte cuvinte, Grecia nu este încă decât nemijlocitul, „nemijlocitul pur și simplu“, pe care filosofia va avea sarcina de a-l „media“. Cum? „Dialectizându-l.“ Aristotel gândea desigur la fel atunci când media moartea lui Socrate pornind de la umanitatea sa. Aristotel n-a încetat să-i reproșeze lui Platon faptul că mediă prost, bătându-și joc de „dihotomiile“ platoniciene. Platon credea că a mediă înseamnă a împărți o noțiune în două, o jumătate la stânga, o jumătate la dreapta, și a continua tot așa, având grijă de a ține mereu dreapta.

Ridicol! spunea Aristotel. Aristotel aruncă dialectica dedesubtul filosofiei. Pentru Platon, a filosofa înseamnă a dialectiza (cf. *Phaidros*). Aristotel, dimpotrivă, opune filosofia dialecticii. De ce? Pentru că dialecticianul nu se pricepe la *λέγειν τὸ φαινόμενον*. Deci adevărata filosofie este fenomenologie și nu dialectică (care, pentru Aristotel, se învecinează cu retorica).

Să revenim la Protagoras. Cine este Protagoras? Un grec. E suficient să spunem că nu gândește ca Descartes, nici nu simte ca Pascal. Cu toate acestea, omul grec nu este nici descreierat (*ἄνοος*), nici insensibil (*ἀναισθητός*). Care era atunci fundamentul a ceea ce el numea *νοεῖν* și *αἰσθάνεσθαι*, având în vedere că Aristotel

merge până la a spune despre νοεῖν că este ὡς περ τὸ αἰσθάνεσθαι¹? Să fie verbul πάσχειν care, precizează Aristotel, „nu spune nimic simplu“, acest fundament? Într-un sens, πάσχειν se opune lui νοεῖν și lui πράττειν. Dar, după ce face această observație, Bonitz adaugă imediat : „Attamen saepe τὸ πάσχειν et τὸ ποιεῖν ita coaluerunt, ut ide et πάθος et ἔργον dicatur [...]. Atque πάθη et ἔργα vel πράξεις interdum ita conjunguntur, ut non opposita sed synonyma esse videntur“². Toate acestea lasă să se înțeleagă că πάθος grec e foarte departe de affecto modern, care este traducerea lui πάθος. În πάθος nu predomină atât pasivitatea cât, spune Aristotel, simpatia prin care suntem la unison cu o situație căreia trebuie să-i corespundem. Când, într-o pagină foarte cunoscută din *Ce este metafizica?* Heidegger spune că ceea ce numim Gefühl (sentiment) ar trebui numit mai degrabă Stimmung, acest cuvânt exprimând starea în care suntem gestimmt, adică chemați, convocați să facem față la ceva, de exemplu nimicul din Stimmung care este angoasa, el se gândește la πάθος grec, deși fără a-l numi. Schelling croise deja o trecere analoagă : „Nu fac parte din cei ce caută izvorul filosofiei în sentiment (Gefühl) dar, în ceea ce privește gândirea filosofică și puterea sa de a descoperi, precum și în cazul meseriei poetice și a tot ce ține de artă, este necesar ca un sentiment să fie chemarea (Stimme) care ne pune în gardă împotriva a ceea ce e nenatural și se sustrage vederii. Cel ce știe să plece urechea la acest sens e scutit de multe divagații, prin faptul că sentimentul său refuză artificialul, adică ceea ce nu poate fi atins decât printr-o sinteză laborioasă și lipsită de claritate“³. Despre cine vorbește Schelling? Despre Hegel, evident. Dar Schelling spune foarte bine aici că esența sentimentului este chemarea care ne convoacă să simpatizăm.

Omul lui πάθος este de asemenea omul lui ἐμοὶ φαίνεται, cel pentru care lucrurile nu sunt încă obiecte centrate pe raportul subiectului cu sine ca punct arhimedic al obiectivării lumii. Εμοὶ

¹ Despre suflet, 111. 3. la început : [...] atât cugetarea cât și chibzuirea par a fi tot un mod de simțire“.

² Bonitz. *Index aristotelicus*, Darmstadt, 1953, articolul Πάθος, p. 556 : „Dar, cu toate acestea, τὸ πάσχειν și τὸ ποι au fost adesea legate, în așa fel încât πάθος și ἔργον să exprime același lucru [...]. De altfel, πάθη și ἔργα sau πράξεις sunt uneori asociate, astfel încât nu par a se opune, ci a fi sinonime“.

³ *Sämtliche Werke*, München, ed. Schröter, 1927, vol. complementar nr. 6, p. 88 (trad. autorului). Cf. de asemenea *Philosophie de la révélation*, trad. fr. sub direcția lui J.-P. Marquet și J.-P. Courtine, Paris, PUF, 1989, t. I, p. 111.

φαίνεται înseamnă : ceva ce se luminează în fața mea, ceva pentru care sunt „aruncat afară din mine însumi“, iar dacă acest ceva e un zeu, iată-mă cuprins de entuziasm. Platon, cel ce vorbește astfel în *Phaidros*, regăsește din instinct limba mitului pentru a exprima intrarea în filosofie, care este într-adevăr acest *πάθος* : τὸ θαυμάσειν, a se minuna. Chiar și Aristotel va spune : καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν¹. Acesta e modul în care filosoful „există“, ἐξίσταται, adică este deplasat ec-static din el însuși spre acel ceva de unde își trage existența, această existență filosofică nefiind nicidecum un existențialism, adică, precizează Sartre, un umanism, ci tocmai contrariul. Existențialismul umanist, chiar agrementat cu ateism, este el însuși mult prea scurt pentru a măsura sensul vorbirii inițiatice a filosofiei.

Dacă fundamentul gândirii grecești, așa cum o caracterizează corelația între *πάθος* și *ἔμοι φαίνεται* este esențialmente „existența“, deși nu e vorba nici pe departe de existența care „precedă esența“ a existențialismului, cum se poate determina existența filosofică în sensul grec? Alain scrie, la rândul său : „În acea mică țară, Grecia, în acele vremuri fericite, a apărut un început de libertate. Noi mai trăim încă pe seama acelei monede prețioase“². Dar care e temeiul unei astfel de libertăți? Alain mai spune : „Grecia antică a fost insula neîncrederei“³. Nici că s-ar putea o mai bună romanțare a istoriei. Grecii nu sunt oamenii *neîncrederei*, ci oamenii *scepticismului*, ceea ce e un lucru cu totul diferit. *Σκέψις* înseamnă *σκοπεῖν*, a avea în vedere. Dar ce anume? Ființarea ca ființare. Există, spune Aristotel, o „știință“ (*ἐπιστήμη*) care „consideră ființa ca atare în general“ (*ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν⁴*). Această putere de a considera, acest scepticism este ca un al treilea ochi ce se deschide spre o a patra dimensiune a lucrurilor, care e aceea a prezenței lor. A considera lucrurile ca fiind prezente a constitui însuși demersul gândirii grecești. Nimic nu îi este mai străin, spune Platon, decât *ἀπιστία*, neîncrederea, a cărei măsură e mai degrabă miopia mulțimii (*πολλοί*) ; *σκέψις* cere întreaga *ψυχή*, iar succesul nu mai depinde aici de noi : „Aceste lucruri se află în

¹ *Metafizica*, A, 2, 982b 18–19 : „iubitul de mituri e oarecum un filosof“.

² *Propos*, Paris, Gallimard, „Bibl. de la Pléiade“, 1956, t. I, p. 668.

³ *Ibid.*, p. 1069.

⁴ *Metafizica*, Γ, 1, 1003a 23–24.

voia zeilor“, spune Socrate (*Phaidon*). De aceea, la Platon, nimic nu e mai aproape de *σκέψις* decât rugăciunea.

„E cazul ca tu să explici, pe cât cred, îi spune Protarchos lui Socrate în *Philebos*.

- Ba nu zeu s-o facă, dacă vreun zeu ar da ascultare rugilor mele!
- Roagă-te și cercetează (*Εὔχου δὴ καὶ σκοπεῖ*).
- Cercetez (*Σκοπῶ*)¹.

Dar despre ce e vorba? Despre ceea ce se află în centrul dialecticii din *Philebos*, și anume acea interpretare a ființării ca „mixtă“, interpretare care va fi ultimul cuvânt al filosofiei platoniciene. Socrate nu se arată aici „neîncrezător“, el se află însă la limita riscului în privința problemei care este, va spune Nietzsche, simptomul său. Doar pentru miopia juvenilă a lui Protarchos, *σύγεσθαι* și *σκοπεῖν* sunt două lucruri diferite. Pentru Socrate, ele sunt unul și același lucru : oare interpretarea ființei ca *οὐσία μεικτή καὶ γεγεννημένη* („mixtă și devenită“) corespunde într-adevăr cu acel ceva pe care vrem să-l descopere *λόγος*-ul, adică cu cea de a patra dimensiune a lucrurilor unde încearcă să pătrundă filosofia? Cuvântul pe care îl voi rosti este cu adevărat cuvântul ființei? Această „grijă“ a lui Socrate seamănă mai puțin cu încrederea și mai mult cu pudoarea și cu ascunderea din fața unei lumini al cărei martor fragil se limitează a fi ; să fie tocmai ființa cea care ezită, poate, să se dezvăluie?

„[...] În coasta ființei
În ceea ce este, pentru oameni, fericire, ne
Aruncă prevăzătoare *Αἰδώς*.
Dar, acolo sus, înaintează uneori
Norul lipsit de semne a lui *Λήθη*
Și el gonește calea dreaptă a lucrurilor
În afara gândurilor“².

De aceea același Pindar mai spune :

„O Zeus, a toate desăvârșitorule, dă-ne *Αἰδώς*,
Și blânda aventură a bucuriilor“³.

¹ 25b.

² „*Olympianica a șaptea*“. Trad. fr., Paris, Les Belles Lettres, p. 97.

³ „*Olympianica a treisprezecea*“, *ibid.*, p. 153.

Angoasa despre care vorbește Heidegger în *Ce este metafizica?* seamănă cu o traducere stângace a lui *Αἰδώς*. Dar Valéry spune și el: „Angoasa, adevărata mea meserie”¹.

Αἰδώς se opune lui *θάπσος* sau *θράσος*. Doar aticii vor opune *θράσος* și *θάρος* (Aristotel). Dar, în cântul XXI din *Iliada*, Ares se năpustește asupra Atenei, în fața lui Zeus înveselit, pentru a face să-i mai scadă *θάρος ἄητον*² (intraductibil, poate cu excepția formei argotice „tupeul monstru”) – ceea ce nu-i reușește defel pentru că, pocnindu-l cu un bolovan, zeița îl trimite de îndată la podea. O figură tardivă a *θράσος*-ului este, în *Fenomenologia* lui Hegel, „delirul trufiei” care, la apărătorul idealului de pildă, pretinde să amelioreze lumea, făcând să prevaleze legea inimii. Aceasta este inima nobilă” care „vibrează pentru binele omenirii” sau, puțin mai târziu, „sufletul ales”, gata să sacrifice totul dorinței sale de puritate: *ferient impavidum ruinae*”³. Stăpâniți-vă, estompați-vă, spune Hegel. Sursa îndepărtată a acestei estompări hegeliene este pudoarea *λόγος*-ului grec, care nu „primește la sine” decât pentru a „lăsa să fie” (*εἰάν εἶναι*) ceea ce a primit. „A încerca să *λέγειν τὸ φαινόμενον*, spune Aristotel, reprezintă pentru noi un demers în care are pondere *αἰδώς* mai degrabă decât *θράσος* (*αἰδοῦς ἄξιαν μάλλον ἢ θράσους*), iar cel însetat de filosofie știe să se mulțumească cu o ieșire, fie ea oricât de neînsemnată, acolo unde pare să nu existe nici o ieșire.”⁴ De aceea, Protagoras spunea: „Omul este măsura tuturor lucrurilor”. Aceasta este ieșirea neînsemnată (*εὐπορία μικρά*) cu care el știa să se mulțumească. Într-adevăr, întrebarea era: cum poate ceva *ἐμοὶ καὶ σοὶ φαίνεσθαι*⁵, să fie pentru mine așa cum mi se arată mie, iar pentru tine așa cum ți se arată ție, deși suntem oameni, și tu, și eu? E imposibil, spunea Protagoras: noi vedem lucrurile doar în perspectivele lor. Desigur, aceste *perspective* nu sunt încă *perceptive*, cum vor fi la Descartes și Leibniz, *percepta* fiind corelatele (Kant) unui *ego cogito* a cărui funcție specifică e de a „ajusta la nivelul rațiunii” (Descartes) ceea ce nu e astfel ajustat de la început. Aici, perspectivele lasă să se vadă lucrurile sub diferite unghiuri, așa cum în *Mănăstirea din*

¹ *Tel Quel*, în *Oeuvres*, op cit., t. I. p. 213.

² Versul 395.

³ Horațiu, *Ode*. III. 3, 7: „ruinele sale [ale lumii] îl vor lavi fără a-l înspăimânta”.

⁴ *De caelo*. 291b.

⁵ *Theaitetos*, 152a; cf. de asemenea 154a.

Parma Waterloo se va arăta privirilor uimite ale lui Fabricio sub unul din unghiurile sale. Pentru Protagoras este omeneste imposibil să se depășească nivelul perspectivelor. El ar spune, ca Nietzsche : „Sarcina : a vedea lucrurile așa cum sunt. Mijlocul : a fi în stare să le privești cu o sută de ochi”, însă el nu ar interpreta, ca Nietzsche, această viziune cu o sută de ochi drept „a edifica realitatea, a o tiraniza, a se introduce (*sich hineinlegen*) în profunzimea lucrurilor”¹. La fel spusese și Kant (a doua prefață la *Critica rațiunii pure*), acesta fiind sensul revoluției sale copernicane în filosofie : cunoaștem în profunzime în lucruri doar ceea ce cunoaștem despre ele a *priori*, iar ceea ce cunoaștem a *priori* este ceva ce am pus noi înșine dinainte în ele (*hineingelegt*). În viziunea lui Kant, această „revoluție copernicană” este bilanțul cartezianismului și pregătește, fără știrea lui Kant, filosofia lui Nietzsche. Protagoras n-a ajuns până acolo. El nu este nicidecum copernican. Perspectivile sale nu sunt perspective, dar dezvăluie fiecare câte o față a ființării care are multe fețe, deși rămâne ea însăși *ἄδηλον*, obscură. În *Ideen* din 1913, Husserl se întoarce într-un sens, cu „profilurile” sale, de la Descartes la Protagoras, dar rămânând în Descartes. El re-ptolemaizează în interiorul copernicianismului : acesta este sensul intenționalității.

Ce îi răspunde Socrate lui Protagoras? Bine ai vorbit, spune Socrate : Protagoras e un „înțelept” care „nu spune palavre”² – un om al lui *αἰδώς* și nu al lui *θράσος*. Cu toate acestea, adaugă Socrate, de ce omul? De ce nu, spre exemplu, porcul? Ce ar fi răspuns Protagoras, dacă Platon i-ar fi dat cuvântul? Probabil ceea ce i-a răspuns Ariadna lui Nietzsche într-o zi când, trecând prin Naxos, el i-a explicat Filosofia valorilor. Nietzsche povestește : „Tot flecărind așa, m-am lăsat fără nici o reținere în voia instinctului meu de pedagog, căci eram mult prea fericit de a avea pe cineva care să mă asculte. Însă, în acea clipă, Ariadna își pierdu răbdarea – acest lucru se întâmpla cu ocazia primei mele șederi la Naxos : Dar bine, domnule, spuse ea, dumneata vorbești germana ca un porc! – Germana, am spus fără să mă supăr, numai germana. Lasă porcul în pace te rog, zeița mea, nu subestima dificultatea de a spune în germană lucruri subtile. –

¹ *E.P.*, t. II, § 493, p. 355.

² *Theaitetos*, 152 a–b.

Lucruri subtile! strigă Ariadna indignată ; dar nu e decât pozitivism pur! Filosofie cu grohăituri! Un talmeș-balmeș de concepte scoase din bălegarul a o sută de filosofii! Unde vreți să ajungem? – Vorbind astfel, se juca cu celebrul fir care l-a călăuzit odinioară pe Tezeu al ei prin labirint. Și-atunci mi-am dat seama că, în materie de filosofie, Ariadna era cu 2.000 de ani în urmă.¹

Pentru Socrate, Protagoras rămâne în urmă, ca Ariadna pentru Nietzsche, dar întrebarea din dialogurile lui Platon este tocmai întrebarea lui Protagoras : cum poate un lucru să ne apară și mie și ție fără ca ție să ți se pară altfel decât mie, care sunt diferit de tine? Pe de altă parte, întregul climat al dialogurilor platoniciene este acea reținere și pudoare a vorbirii ce se învâрте multă vreme în jurul lucrului ezitând să se fixeze, de teamă să nu spună prea mult. Cu toate acestea, spune Platon, dacă la nivelul lui *αἰσθησις* suntem într-adevăr diferiți unul de altul, tu și eu, există totuși un domeniu în care avem acces atât tu cât și eu, și unde ne aflăm în fața identicului. Acest domeniu este *πεδῖον τῆς ἀληθείας* “câmpia adevărului” (*Phaidros*). Dificultatea constă în a ajunge până acolo. Trebuie, spunea Platon, să trecem prin purgatoriul matematicii care, în pofida imperfecțiunilor sale șocante, începe să ne familiarizeze cu ceea ce ni se arată tuturor în același mod. La acest nivel, tu și eu nu se mai opun, ci, dimpotrivă, își răspund unul altuia în plină lumină. Dialogurile lui Platon sunt tot atâtea tentative de a extrage raportul tu – eu din *πὶ ἐγὼ δὲ ἀδικῶ ἢ σὺ ἐμέ* („ce rău îți fac eu sau îmi faci tu?”) pentru a-l duce *εἰς σκέψιν αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας* („spre cercetarea dreptății înseși și a nedreptății”), cercetare pe care o vom întreprinde în comun (*κοινῇ*) până când unul din cei doi îi va spune celuilalt, ca Adimante lui Socrate, după ce acesta i-a spus ce este Dumnezeu : *Οὕτως ἐμοὶ γε καὶ ἀντὶ φαίνεσθαι* („Astfel îmi apare el mie cum îl faci tu să fie”). Este vorba așadar de a conduce *διὰ* dialogului, ca încrucișare de vorbe, până la celălalt *διὰ* care este măsura diametrală a celui ceva despre care dialogăm. Întreaga artă constă aici în a conduce dialogul până la *λόγος*-ul lui *διὰ*. E un lucru foarte dificil, care reușește sau nu. Astfel, în dialogul său cu Socrate, Theaitetos nu ajunge până la *διὰ* lui *ἐπιστήμη* : „Vom relua discuția în altă zi, spune Socrate, acum am o altă întâlnire.” Dar unde se

¹ V.P., t. I, § 226, p. 267.

află acel *δία* căutat de dialog și în jurul căruia matematica nu face altceva decât să viseze? El se află acolo unde lucrurile însele sunt la vedere, dar unde noi nu ne aflăm de la început, deși provenim de acolo, și aceasta într-un mod atât de evident încât, crezând că *aflăm* ceva, n-am făcut altceva decât să ne *reamintim*. Nimic nu este mai grecesc decât această estompare a lui tu și eu în favoarea ființării lor împreună, ec-static, în fața a ceea ce există dintotdeauna în mod deschis. În zadar privim un lucru cu lupa, nu găsim niciunde în el *ego*-ul cartezian și obiectul său. Climatul dialogurilor lui Platon este cu totul altul decât cel al *Meditațiilor* carteziene. *Mecum meditari* al lui Descartes e total diferit de *συννοία* greacă, unde lucrurile sunt împreună în așteptarea apariției: „Căci nu e de fel ceva de pus în vorbe, ca alte învățături, ci doar printr-o lungă experiență a lucrului acestuia și printr-o conviețuire cu el se poate întâmpla ca dintr-o dată, tășnind ca din foc, să se înalțe o lumină care, o dată ivită în suflet, se hrănește din ea însăși.”¹ În suflet? Desigur, numai că sufletul se află în întregime afară din el însuși, în măsura în care trăsătura sa cea mai specifică este *ἀληθευεῖν*. *Mecum meditari* înseamnă, din contră, să trezești în tine *ego cogito*-ul și puterea sa de a aduce lucrurile la rațiune astfel încât ele să nu mai fie decât *quod sub cogitatione cadit*, ceea ce cade sub gândire.

Gândirea greacă nu este o apoteoză a subiectului în interpretarea lucrului ca obiect sau în eșalonarea valorilor. Dar ea este corespondență cu *διάκοσμος* care reprezintă, în *Poemul* lui Parmenide, lumea ființei :

Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσῃ.²

(„Această orânduire, într-un tot asemenea aparenței, ți-o semnalez, pentru ca nicicând să nu te amăgească părerea muritorilor“).

„Corelatul“ (cf. Kant : „obiectul transcendental = x“ este corelatul lui „Eu gândesc“) judecății și al dedublării sale în sentiment care reprezintă, pentru gândirea modernă, obiectul sau valoarea este aici însăși plenitudinea ființei ce patetizează omul și îl face să simpatizeze. Căci ființa însăși este în același timp ceva

¹ „Scrisoarea a VII-a“, 343 c-d.

² *Poem*, fragment 8, la sfârșit.

„derutant“ (δεινόν) și ceva „demn de încredere“ (θαρραλέον) cu care, spune Aristotel, simpatizăm de îndată. Fie că este una sau alta, ea e în toate cazurile ἄξιον τοῦ λόγου. De aceea grecii se pricep să ἀξιοῦν, să dea greutate lucrurilor fără a avea nevoie nici de referință la valori, nici de judecăți de valoare, nici de sentimente: „Ei cinsteau altfel, ei disprețuiau altfel“¹, va spune Nietzsche. Poate că mai degrabă valorile, cu judecățile și sentimentele ale căror „corelate“ sunt, nu reprezintă decât căderea în lumea modernă a culmii singulare care a fost gândirea greacă, în sensul în care o monedă din ce în ce mai depreciată stă încă mărturie despre bogăția unde își are obârșia. Nu „experiența fenomenologică“, va spune Heidegger, ci gândirea greacă e aceea care „achită polițele emise fără încetare de celelalte forme de experiență.“²

Dar oricât de departe ar merge gândirea greacă – „Grecii, spune Nietzsche, sunt cei ce au dus cel mai departe omul“³ – va merge ea până acolo încât să-și achite datoriile față de sine și să înțeleagă natura propriei sale mize? Sau rămâne, dimpotrivă, tributară, ca unei evidențe de la sine înțelese, dimensiunii înseși în care se desfășoară? N-ar trebui atunci ca noi să gândim într-un mod mai hotărât decât grecii ce anume a constituit privilegiul sitului lor și să „situăm“ astfel lumea greacă însăși? Dar ce fel de gândire ar putea întreprinde o astfel de *situare*? N-ar fi necesar, pentru ca o astfel de gândire să devină posibilă, ca ea să se desprindă de filosofia însăși, care a fost temelia cea mai originală a gândirii grecești? O gândire ce i-ar „situa“ pe greci n-ar trebui oare să fie o „distrugere a filosofiei“? Dar cum să gândim pozitiv o astfel de „distrugere“, dacă nu în sensul lui Char: „În sfârșit, dacă distrugi, s-o faci cu instrumente nuptiale“⁴.

Acestea sunt întrebările pe care se întemeiază gândirea lui Heidegger, gândire ce nu se poate dezvolta decât pe terenul pregătit de fenomenologia care a fost, în marele interregnum ce a deschis „sfârșitul metafizicii“, ultima mutație a filosofiei. De aceea, Heidegger scrie despre fenomenologie: „Astăzi, timpul filosofiei fenomenologice a trecut. Se consideră că ea ține de domeniul

¹ *Amma*, § 170.

² Max Scheler, *Le Formalisme en éthique*, *op. cit.*, p. 73.

³ *V.P.*, t. II, § 16, p. 17.

⁴ *Les Matinaux*, Paris, Gallimard, 1950, p. 86.

trecutului, adică, istoric vorbind, este o direcție printre altele a filosofiei. Dar, în ceea ce îi este propriu, fenomenologia nu e o 'direcție'. Aflându-se în intimitatea gândirii, ea este puterea acesteia de a se transforma și de a da astfel un răspuns durabil la chemarea a ceea ce trebuie gândit. Dacă fenomenologia este astfel resimțită și tot astfel menținută, atunci numele ei poate foarte bine să dispară în favoarea lucrului însuși, a cărui naștere rămâne o taină."¹

Deci, am constatat următoarele :

1) Ridicarea filosofică a ideii de valoare la rangul de *concept fundamental* se dezvoltă o dată cu Lotze, care nu este un necunoscut pentru Nietzsche („cartea proastă a lui Lotze“, spune Nietzsche), în concurență cu o reinterpretare a judecății ce se întoarce de la Kant la Descartes.

2) Această aducere a valorii la ordinea zilei îi va permite lui Lotze să interpreteze ideile platoniciene în termeni de valoare.

3) Ca tentativă de a conferi filosofiei statutul de „știință riguroasă“, fenomenologia își adjuceacă în mod naiv ideea de valoare, pe care însă o interpretează, în opoziție cu Lotze, ca fiind unul din modurile posibile ale obiectivității lucrurilor. „E o *proprietate* a acestei măști japoneze de a fi înfricoșătoare [...] și nu suma reacțiilor noastre subiective față de o bucată de lemn sculptat [...]. Dacă ne place o femeie, aceasta se datorează faptului că ea este plăcută. Iată-ne eliberați de Proust.“²

4) Heidegger pune sub semnul întrebării faptul că această *proprietate* a lucrului ar fi o *proprietate obiectivă*. Revine el așadar la subiectivitate, adică, cum spune Sartre, la Proust? Nu tocmai. *Proprietatea* în discuție ar aparține mai degrabă *expunerii* lucrului decât *obiectivității* sale. La drept vorbind, expunerea este deja interpretarea platoniciană, adică eidetică, a lucrului, care nu mai este *φάεινον εἶδος*, „chipul radios“ al lui Sapho³. În realitate, Heidegger opune în germană *gegenüber* (în față) și *Gegenstand* (obiectul). În lumea modernă, obiectivitatea este reducerea cogitativă a dimensiunii cu adevărat antifanice, care este cea a apariției lucrului ca lucru.

¹ *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*, în *Questions* III și IV, *op. cit.*, pp. 335-336.

² Sartre, „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité“, în *Situations* I, Paris, Gallimard, 1947, p. 34.

³ Cf. *Sapho*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 197.

Iată ce am constatat. Ceea ce vom stabili, se poate rezuma astfel : Nietzsche (firește, el ignoră fenomenologia din moment ce moare în 1900), care nu e preocupat în mod special de Descartes și al cărui proiect constă în răsturnarea platonismului, se află totuși mai aproape de Descartes și de Platon decât Lotze, care se prevalează atât de unul cât și de celălalt („prietenie stelară“).

Nietzsche și Descartes

Nu se poate spune că Descartes și-a plasat celebra doctrină a judecății sub semnul valorii în sensul lui Nietzsche, și totuși.

În septembrie 1637, Huyghens îl convoacă pe Descartes la un „divertiment“, cerându-i să scrie pentru el un mic tratat pe tema „fundamentului mecanicii și a celor trei sau patru mecanisme care sunt descrise în ea“, așa cum scrisese pentru Beeckmann un *Compendium musicae*. O lună mai târziu, Descartes îi trimite o *Explicație a mecanismelor cu ajutorul cărora se pot ridica cu o forță mică greutatea foarte mari* (scripeți, planuri înclinate, pârgării...). E vorba aici de a „reduce la Matematică“ o problemă de mecanică. Dar cum să se reușească această reducere? Galilei încercase deja s-o efectueze, considerând forțele ca fiind invers proporționale cu vitezele punctelor la care sunt aplicate. De exemplu, viteza mâinii care coboară pârgăria cu o forță mai mică este mai mare decât viteza greutatea foarte mari care e ridicată. Dimpotrivă, Descartes are ideea de a exclude considerarea vitezei în favoarea celei a drumului parcurs. Din acest moment, totul se întemeiază pe egalitatea a ceea ce se va numi mai târziu muncile mecanice, legea conservării fiind considerată legea fundamentală a noii statici.

Micul *Tratat despre mecanisme* este perfect în genul său, și totuși contemporanii lui Descartes au fost decepționați. De ce? Pentru că el exclude din fenomen considerarea vitezei, deși, aceasta îi este intrinsecă. Descartes : „Dacă am dovedit o oarecare îndemânare în vreo parte a acestei mici scrieri de statică, vreau să se știe că am făcut-o aici mai mult decât în tot restul“¹. Este vorba așadar, cum va spune Leibniz, de o „scamatorie“², de o

¹ Scrisoare către Mersenne, 12 septembrie 1638.

² *Teodiceea*, § 186.

„șmecherie“, de inventarea unui „subterfugiu“. Descartes a arătat că știe, *unico intuitu* (dintr-o singură privire¹) să aprecieze o situație și să o domine cogitativ, adică s-o facă, cum spune el, *sub cogitationem cadere*. Dar sunt toate acestea „demne“ de „cândoarea“ filosofului și de „zelul adevărului“? (Gassendi). În fond, soluția lui Descartes e prea expeditivă, prea nietzscheeană. Ea satisface mai degrabă „punctul de vedere al valorii“ decât cele cerute de „zelul adevărului“. De altfel, reversul va fi acela că Descartes, omițând să ia în considerație viteza statică, nu va reuși să vadă prea clar în cazul în care viteza e imposibil de eliminat și va ezita în privința determinării „forțelor vii“. De unde, Leibniz : „I s-a întâmplat să suprimă examinarea vitezei acolo unde ar fi putut s-o mențină și s-o rețină acolo unde ea este generatoare de erori“¹. E vorba de *error memorabilis* denunțată deja în *Discursul asupra metafizicii*. La fel, Fermat îi reproșează lui Descartes faptul că s-a mărginit, în demonstrarea legilor opticii (legea refracției), să „potrivească mediul său cu concluzia sa de al cărei adevăr era dinainte sigur“².

Nietzsche scrie : „O violență organizatoare de prim rang, ca de exemplu Napoleon, trebuie să se afle în legătură cu specia umană pe care își propune s-o organizeze. Contează prea puțin dacă ea are sau nu sentimente nobile, pentru că îi este suficient să știe să aprecieze global ceea ce este puternic și cu adevărat determinant în masa de organizat“³. Transferând aceste cuvinte ale lui Nietzsche la acel Napoleon al filosofiei care a fost Descartes, foarte priceput în „a da bătălii“, s-ar putea spune : „O violență organizatoare de prim rang, ca de exemplu *ego cogito* înarmat cu metoda sa, trebuie să intre în legătură cu situația pe care își propune s-o stăpânească. Fără a fi nevoit să se preocupe prea mult de adevărul lucrului, îi este suficient să aprecieze dintr-o privire ce anume are de dominat în situația pe care o are de stăpânit“.

Nimic nu corespunde mai bine decât aceste exemple interpretării judecății ca acțiune a *voinței*, a voi însemnând aici :

¹ Scrisoare către Arnauld, 28 noiembrie, 8 decembrie 1686, în *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1970, p. 149.

² Scrisoare către Mersenne, 28 ianuarie 1638. Cf. V. Couslin, *Oeuvres de Descartes*, Paris, 1824, t. VI, p. 382.

³ I.P., t. II, § 190, p. 275.

a judeca necesar să se procedeze într-un anume fel mai degrabă decât în altul, a judeca bine. Descartes menține, desigur, ideea de adevăr ca temelie ultimă al tuturor științelor, dar, înainte ca acest adevăr ideal să fie atins, mai există atâtea de făcut încât merită să se caute a se efectua niște „ajustări”, măcar cu titlu provizoriu. Într-adevăr, trebuie să se facă o distincție între „a explica posibilitatea lucrurilor în general” și „a explica un același efect particular”. În al doilea caz, se poate „ajusta o cauză la un efect în diverse moduri posibile”. Doar în primul caz „există un singur mod adevărat de a explica”. În *Tratatul asupra mecanismelor*, ca și în *Dioptrica*, nu s-a ajuns încă la rațiunile ultime. Este așadar permis să se dea dovadă de „îndemânare”, spre exemplu să se „omită” viteza, dacă această omisiune este rentabilă. Astfel, „metoda” constă adesea în a căuta o „cale piezișă”, adică un mijloc oblic, iar justificarea acestui gust al liniilor oblice în care se complăce Descartes constituie modul său de a interpreta judecata pornind de la voință. Dar, va spune Leibniz după Pascal, aceasta este tocmai judecata ce nu depinde de voință decât „*quatenus obliqua arte*” („printr-o anumită artă oblică” = altfel spus, pieziș). Și adaugă : „*judicamus igitur non quia volumus, sed quia apparet*”¹.

Nietzsche și Platon

Am spus că apropierea stranie dintre Nietzsche și Descartes, despre care Nietzsche a păstrat tăcerea, e dublată de o nu mai puțin stranie apropiere dintre Nietzsche și Platon, pe care Nietzsche vrea cu orice preț s-o deturneze. Spre ce?

Din punct de vedere istoric, prototipul pentru ceea ce secolul al XIX-lea va numi filosofia valorilor, apoi axiologie, este primatul platonician al lui *ἀγαθόν*. De la Platon la Aristotel, *ἀγαθόν* se transformă, încetând să mai fie o idee (*ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*) pentru a deveni ceea ce Evul Mediu va numi un *transcendental*. Pentru Aristotel, *ἀγαθόν* nu e comun *la modul sinonimic* lucrurilor despre care este enunțat, cum nu e nici ființa. Nu e vorba nici despre o simplă *omonimie*, ci de o *analogie*. Pe de altă parte, există la Aristotel

¹ P.S., IV, p. 361 : „judecăm așadar nu pentru că vrem, ci pentru că apare ceva”.

O analiză „axiologică” a lui ἄγαθόν. Acest ἄγαθόν este ἡδύ, συμφέρον și καλόν (plăcutul, utilul și frumosul). A te bucura, a discerne utilul, a depăși utilul, fiecare lucru la timpul său, iată omul grec, fiecare dintre aceste trei moduri ale „punerii în preferință” (τὰ εἰς αἵρησεις) fiind ἄξιον τοῦ λόγου (demon de memorie). Dar dacă Aristotel este diferit de Platon și mai explicit decât acesta, fondul lucrurilor rămâne același. Într-adevăr, ce înseamnă ἄγαθόν? Când spun „bun”, grecii înțeleg în esență „bun la” sau „bun pentru”. De exemplu un cal bun, spune Aristotel, este ἄγαθὸς δραμεῖν (bun pentru cursă), Diomedea în *Iliada* este ἄγαθὸς βόνη (bun la strigat) iar Ithaca, în *Odiseea*, ἄγαθη κουροτρόφος (bună pentru a produce băieți frumoși). Dar dacă tot ce e bun e bun la ceva, la ce poate fi bun Bunul numit în mod absolut, dacă nu pentru lucrul lucrurilor care este, pentru tot ce există, a fi. Ființa este pentru Platon ceva prin care lucrul se manifestă în mod deschis, εἶδος-ul său. Deci atunci când va fi gândit la modul absolut, Bunul va fi întotdeauna gândit cu privire la εἶδος, ca fiind singurul „sub care” există εἶδος. Astfel, ființa-îndeschis a lucrurilor, ἀλήθεια lor depinde ea însăși de o „putere” mai înaltă, a cărei funcție este de a o procura. Raportul ἀλήθεια – οὐσία, cum precizează în mod direct *Republica*, se află „sub jugul” Bunului care, grație ideilor, „pune la același jug” νοῦς și νοούμενον, așa cum soarele, grație luminii, pune laolaltă la același jug ορᾶν și ορώμενον. De aceea, orice εἶδος este mai întâi și înainte de toate ἀγαθοειδές. Ca εἶδος, el e reglat de δύναιμι τοῦ ἀγαθοῦ (puterea Bunului) ce domnește asupra lui. Lumea ideilor presupune un regulativ suprem, acest regulativ al ideilor fiind la rândul său o Idee și prima din toate. „Ideea nu mai este, pentru adevăr, prezentarea sa în prim plan, ci fondul care o face posibilă”.¹ Astfel caracterizează Heidegger „ideologia” platoniciană. „Lăsați ideile să fie” (*Parmenide*) înseamnă, prin urmare, a pune adevărul la jug. Mai esențial decât adevărul este ceea ce îl pune la jug. În felul acesta, Platon inaugurează, sub numele de filosofie, o condiționare a adevărului căreia, mult mai târziu și fără știrea sa, Kant îi va face la rândul său dreptate, subordonând orice adevăr „condițiilor de posibilitate” care îl guvernează. Ele sunt raportul *a priori* între „Eu gândesc” și condițiile, ele însele *a priori*, ale

¹ *La doctrine de Platon sur la vérité*, în Questions I și II, p. 463.

„receptivității“ sale cu privire la afecțiunile empirice. „Condițiile *a priori* ale unei experiențe posibile în genere sunt în același timp condițiile posibilității obiectelor experienței“¹. Experiența în sens kantian este înjugarea platoniciană a empiricului de către transcendentul.

Limbajului „condițiilor de posibilitate“, așa cum apare pe neașteptate la Kant și fără ca acesta să-i bănuiască platonismul, va fi reluat de Nietzsche care nu se va gândi la el mai mult decât Kant, dar îl va transpune în interpretarea ființei ca viață. Iar condițiile de posibilitate pentru ființa ca viață sunt valorile. Viața însăși nu e posibilă decât într-un orizont unde lucrurile îi apar ca valori. Încă de pe vremea *Științei voioase*, Nietzsche scrie : „A cunoaște înseamnă a face posibilă experiența“². Parcă l-am auzi pe Kant. Dar Nietzsche adaugă : „prin faptul că ceea ce se petrece atât de partea forțelor ce acționează în noi, cât și de partea propriei noastre puteri de a crea forme este extraordinar de simplificat [...]. Astfel, viața nu e posibilă decât grație unui atare aparat de falsificat. A gândi este o transformare falsificatoare, a simți și a voi sunt astfel de falsificări“³. Nietzsche se îndepărtează aici de Kant, înlocuind adevărat prin fals și definind adevăratul prin fals. Dar numind valori aceste „condiții de posibilitate“ care sunt falsificările *valorilor*, Nietzsche se apropie și mai mult decât Kant, însă fără a fi conștient de aceasta, de înjugarea platoniciană a lui *ἀλλήθης* de către *ἄγαθόν*, a adevăratului de către Bun. Dintre toți filosofii, va spune Heidegger, el este „cel mai neînfrânat dintre platonizanți“⁴. Plecând de la viața ca valoare pentru a gândi ceea ce face viața posibilă, „el a făcut dreptate lui *ἄγαθόν* într-un stil mult mai liber de prejudecăți decât cei ce se consacră urmării contrafacerii lipsite de sens a vieții pe care o constituie *valorile în sine*“⁵.

Dacă ne mulțumim, în privința lui Platon, cu imaginea sa edificatoare transmisă de o tradiție leneșă, este evident că Nietzsche se află la polul opus față de Platon, fiind filosoful răsturnării platonismului : „Faceți-i bucăți – haideți, dați-i drumul – pe cei

¹ *Critica rațiunii pure*, trad. rom., p. 130.

² *Die Wille zur Macht*, Ed. Kröner, t. XIV, prima parte, § 69 : cf. de asemenea *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, 1982, t. XI, p. 234.

³ *Ibid.* ; *Fragments posthumes*, pp. 234-235.

⁴ *La doctrine de Platon sur la vérité*, în *Questions I și II. op. cit.*, p. 254.

⁵ *Ibid.*, pp. 454-455.

buni și drepți”, spune Zarathustra. Dacă, dimpotrivă, întrezărim în Platon extraordinarul eveniment care este subjugarea lui *ἀλήθης* de către *ἄγαθόν*, într-o promovare *eidetică* a ființei ființării, și dacă ne gândim cât de corosiv agresivă, adică anti-greacă putea fi o astfel de subjugare, perspectivele se schimbă. Prin aducerea în prim plan a lui *ἄγαθόν* și înjugarea agathoidă a adevărului, Platon rupe brutal cu gândirea lui Heraclit și a lui Parmenide, care nu erau totuși niște *κακοί* (oameni răi). Dar, în opinia lor, referința la *ἄγαθόν* nu era esențială pentru adevăr, considerat a-și fi suficient sieși fără a avea nevoie de o garanție mai înaltă. A fi treaz, adică *ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν* înseamna pentru Heraclit *κατὰ φύσιν ἐπαίειν*, a fi în ascultarea lui *φύσις* și nu, ca la Platon, *τὸ ἀγαθὸν κατιδεῖν*, a nu pierde din vedere *Agathe*. *Agathe?* – adică acel ceva în virtutea căruia *τὸ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσανύτως ἔχον* („permanentul se comportă identic conform identicului”) și care pune stăpânire pe ființă pentru a o eidetiza în așa fel, încât tot restul să nu fie decât *μὴ ὄν τι* („ceva ce nu este”). În gândirea lui Platon, preeminența sau, dacă vreți, proeminența lui *ἄγαθόν*, interpretarea ființei ca *εἶδος* și discreditarea restului – ceea ce Nietzsche va numi „deochiul” sau „privirea veninoasă” a resentimentului – se află la egalitate.

Avem un dublet mitologic al lui *ἄγαθόν* „dincolo de ființă” în demiurgul din *Timaios*, despre care Platon spune : „El era bun, iar în cel bun nu poate apărea nici o invidie, niciodată, față de nimic”¹. „El era bun” nu înseamnă : el radia de bunătate, ci mai degrabă : el era la înălțimea sarcinii întreprinse, el avea calitățile cerute pentru „a conduce din dezordine în ordine” *τὸ πᾶν τόδε* („tot ce era vizibil”). Departe de a reduce, de a micșora, el întreprinde un adevărat ecarisaj, fără a ezita să „pună totul la bătaie”, cum se spune. Demiurgul din *Timaios* corespunde exact primatului lui *ἄγαθόν* asupra ființei și adevărului.

Filosofia lui Aristotel, din contră, refuză prin esența ei o astfel de dedublare. Ea revine la „condiționarea” platoniciană a adevărului pentru a-i reda o astfel de demnitate încât alternativa *ἀληθές ἢ ψεῦδος* devine de această dată modul cel mai înalt al ființei de a avea *λόγος*². Cât despre Foarte – Înaltul în sens teologic,

¹ *Timaios*, 29e.

² *Metafizica*, Θ. 10, 1051b 1–2.

el nu se află nicidecum, ca *Agathe ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* („dincolo de ființă”), unde se agită să procure *οὐσία*, adică *εἶδος* pentru cel ce devine, datorită lui, agathoid, ci este prin el însuși *οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα*. Acesta e motorul care mișcă fără a fi mișcat”, în timp ce apariția restului nu cere nici o activitate, nici o funcționare din partea sa. Într-adevăr, el este, spune *Etica Nicomahică*, *ἀφαιπούμενον τοῦ πράττειν ἔτι δε μαλλον τοῦ ποιεῖν*¹ („lipsit de facultatea de a acționa, și mai ales de aceea de a produce”) ceea ce nu se poate spune nici despre *ἀγαθόν* al lui Platon, nici despre demiurgul care este imaginea sa.

Din această cauză, în Evul Mediu, sfântul Toma, deși s-a inspirat din Aristotel, este, într-un sens, mai aproape de Platon, pentru care lumea e cel puțin *factus a Deo*, deși mitologic și *ex materia praejacenti et non ex nihilo*, plecând de la o creație anterioară. Într-un cuvânt, doctrina creației lumii platonizează mai degrabă decât aristotelizează. În calitatea sa de *creator*, Dumnezeu este într-adevăr *Summum Bonum*. Dar această calificare înseamnă mai puțin o prefigurare a bunului Dumnezeu, cel al copiilor cuminți, și mai mult un ecou, vibrând dincoace de Aristotel, al redutabilei priorități a lui *ἀγαθόν* asupra ființei. Dumnezeu creator, „*qui est aequaliter cura de omnibus*”, care este la fel de preocupat de toate lucrurile, prima sa grijă față de lucruri fiind aceea de a le crea *ex nihilo*, deci de a le furniza ființă, făcându-le agathoide, adică asemenea lui, acest Dumnezeu creator, curator și furnizor este, o dată în plus, *ἀγαθόν* al lui Platon și nu *θείον* al lui Aristotel. Va fi nu mai puțin Dumnezeu lui Descartes și al lui Spinoza, așa cum acesta din urmă (Dumnezeul lui Spinoza) se va arăta în kantianul „Eu gândesc”, cel ce oferă „condițiile” unei organizări ca „experiență” a ceea ce, fără aceasta, nu ar fi decât un „talmeș-balmeș”. Astfel, Kant va putea spune: „Dumnezeul lui Spinoza este spiritul omului (cel puțin în ceea ce privește elementul formal al tuturor obiectelor sensibile)². El va fi, în sfârșit, Absolutul lui Hegel, precum și acea preschimbare a Absolutului în voință de putere al cărei „punct de vedere” propriu este, ultim refugiu al lui *ἀγαθόν*, „punctul de vedere al valorii”. „Punctul de vedere al valorii” este ultima figură, ea având în urma sa o lungă istorie

¹ 1178b 20-21.

² *Opus postumum*, trad. fr. de P. Marty. Paris. PUF. 1986. p. 238 (Ak., XXI, 99)

bogată în metamorfoze, a „condiționării” adevărului, așa cum începe ea din punct de vedere filosofic cu Platon și așa cum face carieră până la Nietzsche care va putea scrie, dând adevărului numele său modern de certitudine : „S-ar putea crede că eludez problema certitudinii. Se întâmplă însă tocmai contrariul. Dar problema valorilor este mai fundamentală decât problema certitudinii, care nu e decât o problemă dependentă, o problemă de rangul doi”¹. Platon ar fi putut spune : „S-ar putea crede că eludez problema ἀλήθεια-ei. Se întâmplă însă tocmai contrariul. Dar această problemă își dobândește întreaga gravitate numai în raport cu problema lui ἀγαθόν, față de care ea nu este decât de rangul doi”.

Repetând de mai multe ori, în *Nietzsche*, că gândirea lui Aristotel e „mai grecească” decât cea a lui Platon, adică „mai conformă cu ceea ce e decisiv încă de la început în gândirea asupra ființei”, Heidegger ne propune să medităm asupra faptului că, în toată această istorie, care este istoria noastră, Aristotel constituie o extraordinară excepție, fondul opoziției sale față de Platon fiind poate acela de a fi eliberat ἀλήθεια de ἀγαθόν și de jugul său, ceea ce îl duce, fără știrea sa, în teritoriul unei gândiri anterioare, a lui Heraclit și Parmenide. Dar Heidegger adaugă imediat : „Faptul că gândirea lui Aristotel este, într-un anume sens, mai grecească decât cea a lui Platon, nu înseamnă nicidecum că Aristotel se întoarce în teritoriul gândirii inițiale asupra ființei. Între ἐνέργεια lui Aristotel și desfășurarea inițială a ființei (ἀλήθεια-φύσις) se ridică ἰδέα”². Într-adevăr, Aristotel nu este împotriva lui Platon decât rămânând pe măsura lui Platon, iar gândirea sa se mișcă mai mult în interiorul platonismului, fără a reuși să înflorească într-o eliberare mai radicală, de care nici o gândire, nici măcar cea a lui Nietzsche, nu a fost până acum capabilă. Heidegger scrie : „Întreaga metafizică occidentală este platonism”. El mai scrie : „Nu poți scăpa de metafizică așa cum scapi de o simplă părere”³. Când Heidegger îi spune lui Nietzsche că este metafizician, nu o face doar pentru a-i contrazice pe cei ce îl consideră om de litere, artist, poet și, la nevoie, existențialist, ci vrea să spună că Nietzsche este încă metafizician, deși privilegiul

¹ *V.P.*, t. II, p. 183.

² *Op. cit.*, t. II, p. 329.

³ *Essais et Conférences*, *op. cit.*, p. 81.

său e poate acela de a fi *ultimul* dintre metafizicieni. Cel mai recent dintre metafizicieni? Desigur, dar ceilalți de după el? Este destul de evident pentru Heidegger că gândirea bergsoniană a devenirii se află cu mult sub gândirea devenirii așa cum se constituie ea de la Leibniz la Nietzsche, trecând prin interpretarea hegeliană a devenirii ca *muncă* și prin excrescența sa marxistă, pentru a putea spune în mod serios: Bergson. Prin urmare, Nietzsche nu este doar cel mai recent dintre metafizicieni, el este totodată și ultimul, în sensul ultimei șanse, căci el a scos tot ce a putut din platonism, răsturnând platonismul.

Concluzie

Putem rezuma cele spuse după cum urmează: în gândirea sa asupra valorii, Nietzsche, fără a se referi deloc la Descartes și întreprinzând să „răstoarne platonismul“, este în realitate mult mai aproape atât de Descartes, pe care nu-l menționează referitor la acest subiect, cât și de Platon, căruia crede că-i vine de hac răsturnându-l, decât Lotze de pildă, care se prevalează atât de unul, cât și de celălalt. Această proximitate constituie privilegiul straniu al tuturor marilor gânditori. Aflați în permanență la polul opus unii față de alții, ei sunt, spunea Hölderlin, „disonanțele lumii“, fiecare pornind la război împotriva cuiva. Dar, în *Empedocle*, Hölderlin mai numește acest război „lupta amantilor“ și termină *Hyperion* cu următoarele rânduri: „Disonanțele lumii sunt ca discordia între amanți; împăcarea se află în inima luptei, și tot ce s-a despărțit se întâlnește din nou“¹. În *Știința voioasă* Nietzsche numește la rândul său „prietenie stelară“ un astfel de secret al gândirii: „Există probabil o uriașă curbă și cale stelară nevăzută, în care potecile și țelurile noastre atât de diferite sunt poate incluse în nici bucăți de drum – să ne ridicăm la înălțimea acestui gând! Dar viața noastră este prea scurtă și vederea noastră prea slabă. ca să putem fi mai mult decât prieteni în sensul acestei sublime posibilități. Și atunci să credem în prietenia noastră stelară, chiar dacă ar trebui să ne fim dușmani pe pământ.“²

¹ Trad. fr. de R. Rovini ușor modificată, UGE, col. „10/18“, 1968, p. 199.

² § 279, trad. rom., pp. 167–168.

Capitolul 5

IDEEA DE FENOMENOLOGIE LA HUSSERL¹

EIDETICA

Prima descoperire „fenomenologică” a lui Husserl este cea a *elementului eidetic*, pe care îl implică la rădăcina sa orice determinație empirică a oricărui lucru. Ea este formulată astfel în *Ideen* din 1913 :

„Un obiect individual nu este, în general, decât un simplu obiect individual, un pur 'acesta aici de față' (*τόδε τι* la Aristotel), ceva ce nu s-ar produce decât o singură dată ; dimpotrivă, întrucât este construit *prin el însuși* într-un mod sau altul, el este *tipul* său propriu, aprovizionarea sa cu predicate *esențiale*, care trebuie să-i revină în mod necesar (ca fiind ceea ce este în el însuși), pentru ca alte determinații – secundare, relative – să-i fie ulterior atribuite”².

Această descoperire fenomenologică a realității esenței (*Wessen*) se produce în *Cercetările logice* din 1900. Ea se manifestă pe parcursul studiilor în care Husserl se explică în privința teoriilor *abstracției* dezvoltate de Locke, Berkeley, Hume. Asemenea lui Platon, Husserl e călăuzit el însuși de experiența proprie de matematician spre noua sa interpretare a abstracției ca apariție eidetică.

Într-un sens, „lucrurile ideale” de care se ocupă metematicianul nu există mai puțin decât lucrurile reale. Deși triumghiul ca figură având suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte și a cărui

¹ Curs ținut în anul 1962–1963 la clasa Întâi Superioară a liceului Condorcet.

² *Ideen zum einer reinen Phaenomenologie* (citată în continuare: *Ideen*), Halle, Max Niemeyer, 1913, § 2, p. 9.

suprafață este semiprodusul dintre bază și înălțime nu există nicăieri așa cum există o masă sau un scaun, el nu e mai puțin „real” decât oricare masă sau oricare scaun. Această experiență a „realității idealului” îl face pe Husserl să spună, de pildă : „Cele șapte (*sic*) solide regulate ale geometriei există tot atât cât au existat cei șapte Înțelepți ai Greciei”¹.

Vorbind în 1927 despre arta gotică, Hans Jatzén va scrie de exemplu, în cea mai pură manieră husserliană, că esențialul artei gotice este următorul subînțeles : în loc ca spațiul și lumina să fie întemnițate într-o împrejmuire arhitecturală, ceea ce până atunci era împrejmuire apare de acum înainte ca niște gratii pe fond de spațiu și de lumină. Există deci între arta romanică și cea gotică o diferență esențială (eidetică), apariția unei contrarietăți în esența însăși, ca presupunție fundamentală la care trebuie raportate toate celelalte determinații.

Aceasta este *abstracția fenomenologică* ; ea reînnoiește în felul său, în filosofie, *ἀνάμνησις* platoniciană sau căutarea aristoteliciană a lui *τί ἦν εἶναι ἐκάστω* (ceea ce însemna a fi pentru orice lucru).

TRĂITUL : CONȘTIINȚA ȘI LUCRUL A CĂRUI CONȘTIINȚĂ ESTE

După ce a terminat astfel ceea ce se poate numi abordarea fenomenologică a lucrurilor, obliterate total în gândirea științifică de preponderență crescândă a pozitivismului care pretinde că procedează doar prin observații și inducții, Husserl își întoarce tematizarea spre însăși originea fenomenului, adică spre faptul radical că există fenomen. Husserl numește această dimensiune imediată a apariției fenomenului „trăitul” – *das Erlebnis* (reluând un cuvânt la modă cu începere de la Dilthey, care a fost protectorul lui Husserl la universitate).

Dar ce este trăitul? El constă în esență în a avea conștiință de ceva. Aceasta e „minunea” (*Wunder*) trăitului, spune Husserl.

Descartes descoperise deja că aceasta era *fundamentum inconcussum*, fundamentul neclintit al oricărei certitudini umane posibile. De unde primatul lui *ego cogito* în ancheta filosofică

¹ *Recherches logiques*, Paris. PUF, 1970, t. II, partea I-a, p. 101.

reprezentată de *Meditațiile filosofice*. Dar, spune Husserl în descrierea pe care o face conștiinței ca prima dintre toate lucrurile, Descartes e lipsit de rigoare fenomenologică. Conștiința nu este încă pentru Descartes decât un fel de lucru, primul de care putem fi omeneste siguri. Ea apare în *Meditații* ca prim strat de ființă pornind de la care, și luând-o drept bază, ne vom strădui să atingem celelalte regiuni ale ființei, numite și articulate conform tradiției metafizice: regiunea cosmologică a lumii naturale și, regiunea supremă (*τιμωτάτων γένος*), domeniul teologiei. Astfel, conștiința nu este decât un prim „sol” sau un punct de sprijin pentru descoperirea unui domeniu mult mai vast, care o depășește, o conține și în cele din urmă o fundează: domeniul absolutului ființei.

Dar, spune Husserl, din punct de vedere fenomenologic e fals să afirmăm despre conștiință că nu ar fi decât o regiune în ființă, unde ar coexista cu alte regiuni cu care ar avea, ca să spunem așa, o frontieră comună. În realitate, conștiința este însuși domeniul ființei în general, deoarece ea este, pentru orice lucru, dimensiunea esențială a prezenței și a apariției sale. Fără îndoială, ideea unei ființe în afara conștiinței rămâne deschisă ca o posibilitate logică. Dar această posibilitate logică este în același timp un *contrasens fenomenologic*. Într-adevăr, ea va dobândi o pondere mare în filosofia carteziană (și anume ponderea realității lumii exterioare) numai ca urmare a unei descrieri fenomenologic inexacte a domeniului conștiinței sau a trăitului. Dar unde?

„*Im Wesen des Erlebisses selbst liegt nicht nur, daß es, sondern auch wovon es Bewußtsein ist, und im welchem ... Sinne es das ist*”¹ („În esența trăitului însuși rezidă nu numai faptul că este conștiință, ci de asemenea acel ceva a cărui conștiință este, și în ce sens [...] este el această conștiință”).

Într-adevăr, descrierea lui Descartes face ca *wovon*, adică lucrul căruia conștiința îi este conștiință, să apară ca parte *reală* a conștiinței înseși – ca realmente inclus în ea, precum o *componentă* a întregului pe care îl constituie. Desigur că Descartes, fenomenolog fără voie, distinge în *idee*, care este elementul esențial al conștiinței, o dublă natură:

- a) ceva prin care ea este idee în conștiință (*modus cogitandi*);
- b) ceva prin care ea este ideea a ceva (*realitas objectiva*).

¹ *Ideen*, § 36, p. 64.

Husserl știe și el acest lucru – dacă nu în 1913 sau în 1929, cel puțin în 1935. Dar, spune el, această distincție rămâne în filosofia lui Descartes „*ein ganz unentwickelt bleibendes Moment*“ (= „un moment rămas complet nedevelopat“). Nimic mai adevărat. Descartes face într-adevăr să apară, în *realitas obiectiva* a ideii, un strat de ființă care e mai puțin ființă („*modus essendi imperfectionis*“, spune el în „Răspunsuri la întâile întâmpinări“¹) decât ființa *formală* care este cea a lui *ego cogito sum*, dar care, precizează el, dacă suntem atenți la tot ce conține acest strat de ființă, și anume *realitas obiectiva* a ideii de perfecțiune, nu poate avea totuși drept cauză *ego cogito sum*. Altfel spus, există în *cogito*-ul cartezian includerea reală a unei ființe mai mici decât *cogito*, deși nu *cogito*, ci numai Dumnezeu îi poate fi cauza.

Tocmai aici rezidă, după părerea lui Husserl, eroarea fenomenologică a lui Descartes. *Acel ceva* căruia conștiința îi este conștiință nu este, spune Husserl, *realmente* inclus în conștiința căreia îi este în mod inseparabil prezent. Această relație extraordinară de „incluziune ireală“ va fi numită de Husserl *intenționalitate* (cuvânt împrumutat de Husserl de la Bretano, care îl împrumutase el însuși din scolastică). Cu alte cuvinte, cartezianismul este o filosofie în care momentul esențial al intenționalității rămâne complet nedevelopat. Descartes a înțeles bine că esenței trăitului îi aparține nu doar faptul de a fi conștiință, ci și *acel ceva* a cărui conștiință este. Dar nu a înțeles în *ce sens* era conștiință. Pentru el *wovon*, despre ce, continuă să aparțină conștiinței în sensul unei incluziuni reale.

Dimpotrivă, analiza fenomenologică a trăitului, și anume cea care lasă să se dezvolte „liber“ „întreaga structură a trăitului“, îl abordează nu unilateral, ca analiza carteziană, ci în două direcții distincte. E adevărat că trăitul comportă *componente reale* (psihice). Dar el comportă de asemenea *corelate intenționale* care nu sunt deloc componente reale, având în vedere că dacă ele „aparțin“ conștiinței, o fac în extraordinara modalitate a *incluziunii ireale* care este intenționalitatea. Vedem ivindu-se astfel o știință a conștiinței care nu mai este psihologia, psihologia nemaiaivând ea însăși sens decât în raport cu această știință care îi este prealabilă și care, în loc să considere conștiința ca un stoc de date psihice,

¹ „Réponses aux premières objections“, A. T., IX, p. 82; Alquié, p. 521.

se străduiește s-o desfășoare mai întâi și înainte de toate ca panoramă a intenționalității. Astfel se prezintă fenomenologia ca eidetică a conștiinței. psihologia nefiind decât studiul său empiric.

ȘTIINȚELE FAPTELOR ȘI ȘTIINȚELE EIDETICE

Această subiacență față de orice psihologie empirică a unei științe ce se află *în depășire* în raport cu psihologia (de aceea Husserl o va numi mai târziu „fenomenologia transcendentă”) ridică, evident, niște semne de întrebare ; dar avem aici, pentru a ne lumina în labirintul acestor întrebări, un exemplu privilegiat : subiacența față de fizica modernă ca știință experimentală, a unei științe în depășire în raport cu fizica (tot așa cum e fenomenologia față de psihologie) : matematica pură. Într-un anumit sens, se poate spune că fenomenologia este față de psihologia empirică ceea ce este matematica pură față de fizica experimentală. Din această cauză, Husserl va numi fenomenologia o „geometrie a trăitului”¹.

Să precizăm :

În viziunea psihologului, fenomenologia are aerul de a jefui și de a plagia psihologia. Într-adevăr, ea vorbește fără încetare despre imagine, amintire, percepție, emoție, adică despre tot ce este interpretat de psihologie ca „fapte de conștiință”.

La fel, fizica modernă, știință experimentală ca și psihologia, are aerul de a jefui și de a plagia o știință foarte diferită de ea, matematica pură. Astfel, în mecanică, forțele sunt *vectori*, iar două forțe concurente admit o rezultantă care este diagonală paralelogramului, ale cărui două laturi sunt aceste forțe, ca *vectori*. Într-un mod general, „legile naturii” sunt niște *funcții algebrice* de un tip sau altul. Astfel, legile lui Newton sunt niște ecuații diferențiale. Toate acestea sunt evidente începând cu Galilei și Descartes. Matematica, spune Galilei, este însăși limba în care ne vorbește natura, iar Descartes îi va scrie lui Mersenne că metoda cea bună în fizică constă în a „examina materiile fizice prin rațiuni matematice”². El va mai spune : „Întreaga mea fizică nu este altceva

¹ *Ideen*, § 71, p. 133.

² Scrisoare către Mersenne, 11 octombrie 1638. Alquié, II, p. 91.

decât geometrie¹. Înțelegem aici prin geometrie acea „conjuncție a geometriei și a algebrei” care se află, spune el, „la fel de mult deasupra geometriei ordinare pe cât este retorica lui Cicero deasupra ABC-ului copiilor”². De aceea Descartes își numește pe scurt geometria „ABC-ul de care mă servesc”.

Să reflectăm puțin asupra acestui contrast : fizica este, spune Husserl, o știință a *faptelor*. Matematica, dimpotrivă, e o știință *eidetică*, lucru cunoscut deja de Platon. Or, una din trăsăturile esențiale ale oricărei științe a faptelor e de a nu se putea dezvolta ca atare decât în orizontul unei eidetici prealabile.

„Dacă orice știință eidetică este, din principiu, independentă de orice știință a faptelor, pentru *știința faptelor* este valabil contrariul. Niciuna dintre ele, după ce și-a atins *deplina dezvoltare ca știință*, nu poate rămâne pură de orice cunoaștere eidetică și deci *independentă de științele eidetice formale sau materiale*”³.

Două puncte de comentat :

1) După ce și-a atins „deplina dezvoltare ca știință”.

Husserl nu neagă deloc că o știință a faptelor poate *începe* să se dezvolte independent de orice lumină eidetică. Dar atunci ea se dezvoltă pe dibuite. Astfel, fizica, înainte de Galilei, e lipsită de păreri preconcepute privind matematizarea legilor naturii. În viziunea lui Husserl, *Fizica* lui Aristotel, despre care nu vorbește, reprezintă în mod evident o mostră a unei astfel de tatonări. Heidegger va fi cel ce va sublinia că Fizica lui Aristotel nu este o fizică modernă încă ezitantă (în sensul în care Giotto ar fi un Rafael încă ezitant), ci o fizică legată de o eidetică total diferită de fizica modernă, limba vorbită de *φύσις* aristotelică nefiind limba matematicii, ci limba greacă. Și tot în limba greacă *τέχνη* îi răspunde lui *φύσις*. Iată motivul pentru care ea a dat mai degrabă Partenonul decât Turnul Eiffel.

2) Distincția între știința eidetică *formală* și știința eidetică *materială*. O știință eidetică materială păstrează ca orizont un oarecare „gen” (*Gattung*), de exemplu fizica este o geometrizare a naturii ; sau goticul este caracterizat prin structura diafană. Apariția unor astfel de „genuri” (Husserl le mai numește *Regionen*) este, ca să spunem așa, *prim-planul* eideticii. Dar, după cum spuseser

¹ Scrisoare către Mersenne. 27 iulie 1638. A.T. II, p. 268.

² Scrisoare către Mersenne, sfârșitul lui decembrie 1637. Alquié. I. 821.

³ *Ideen*. § 8, p. 18.

Kant deja, toate aceste genuri comportă un arierplan unic, obiectivitatea în general a obiectului = x. De exemplu, ca indiferent ce să fie obiectul unei enunțări ce raportează predicativ la un subiect toate celelalte proprietăți formale ale indiferent cărui lucru (*τι κατά τινός*). Deci toate eideticile materiale sunt dominate de eidetica formală a obiectului = x (tocmai cea încercată de Kant sub numele de „analitica transcendentă”).

De unde : „Este absolut evidentă că, pentru investigarea faptelor empirice, nu e lipsită de semnificație bogăția stocului de cunoștințe care au un raport pur și de validitate necondiționată cu toate obiectele posibile ale regiunii cercetate – în măsura în care aceste cunoștințe depind pe de o parte de forma vidă a obiectivității în general și, pe de altă parte, de *Eidos*-ul regiunii, acest *Eidos* reprezentând, ca să spunem așa, o formă materială necesară pentru toate obiectele regiunii”¹.

INTUIȚIA CATEGORIALĂ

Această evidențiere a unei eidetici a obiectului în general = x, subiacentă ea însăși oricărei eidetici materiale, are loc în principal în a șasea și ultima Cercetare logică în care Husserl tratează despre ceea ce el numește cu îndrăzneală *kategoriale Anschauung* („intuiție categorială”). Într-adevăr, intuiția nu se referă doar la obiecte empirice, nici numai la esențe materiale, ci, mai profund, la categoriile însele, care sunt substratul invizibil al oricărui limbaj înțeles ca *λέγειν τι κατά τινός* („a spune ceva despre ceva”). Prin intuiția categorială, eidetica ajunge până la însăși rădăcina *lógos*-ului (logic!). De unde, în 1929, cartea *Logică formală și Logică transcendentă*.

Ne aflăm dincolo de Kant. Pentru Kant, intuiția putea fi empirică (a vedea culoarea roșie). Ea putea fi *a priori* (a vedea intuitiv spațiul pur care e un nimic). Dar, pentru Kant, categoria era tras-intuitivă. Cunoașterea noastră, spune Kant, se compune din „două bucăți independente”, intuiția și conceptul. Kant va trebui să ridice problema schematismului care este arta, „ascunsă în adâncimile sufletului uman”, să sensibilizeze conceptele fără însă a le deconceptualiza. Această sensibilizare a conceptelor va consta în

¹ *Ibid.*, § 9, p. 19.

a le gândi după un anumit *siaj temporal*; de exemplu schema cauzalității constă în a o gândi ca succesiune constantă. La fel, schema conceptului de substanță va fi constanța unei cantități în timp. A schematiza înseamnă a gândi conceptele sub orizontul timpului.

Putem spune că, prin ideea de intuiție categorială, Husserl abordează chestiunea cu mai multă simplitate și amploare decât Kant însuși. Intuiția are ca obiect nu doar empiricul, nu doar esența materială, ci însăși esența formală care este categoria. Heidegger are o stimă deosebită pentru această a șasea Cercetare logică.

Intuiția categorială nu este, evident, o intervenție husserliană. Ea reprezintă aducerea la lumină a ceea ce toți filosofii făceau deja fără s-o știe, așa cum domnul Jourdain făcea proză fără știrea sa. Exemplu, spune Heidegger, scurtul capitol „Despre existență în genere” cu care începe eseul despre *Unicul argument posibil pentru o demonstrare a existenței lui Dumnezeu* (1763). Kant se întreabă ce avem deja „intuitiv” în minte când gândim ideea categorială de existență. Acest ceva care se află deja acolo, spune el, e ideea unei „poziții absolute” în opoziție cu „poziția realtivă” a predicatului în raport cu subiectul, în interiorul unei judecăți (zăpada *este*, în opoziție cu zăpada *este albă*).

În opinia lui Heidegger, acest exercițiu kantian prefigurează ceea ce Husserl va numi, la mai mult de un secol după Kant, „intuiția categorială”.

Să revenim la subiect: dependența științelor faptelor de științele eidetice este ilustrată în *Ideen* tocmai prin exemplul științelor naturii: „Acest punct de vedere e confirmat de dezvoltarea științelor raționale ale naturii, și anume științele de tipul fizicii. Timpul măreției lor începe o dată cu Timpurile moderne, mai exact cu momentul în care geometria, profund elaborată încă din antichitate ca eidetică pură (în principal la școala platoniciană), a transmis deodată și pe o scară largă fecunditatea sa metodei fizicii”¹.

Iată cel mai bun mod de a spune că fizica modernă ia naștere nu dintr-o observare mai minuțioasă a fenomenelor, ci, va spune Heidegger, dintr-un „proiect matematic al naturii” în interiorul căruia numai observația are un sens. Nu servește la nimic să privim atent fenomenele. Atâta timp cât fenomenul privit nu este interpretat a

¹ *Ibid.*, p. 20.

priori drept cantitate constituind matematic funcția altei cantități – „lungile lanțuri de rațiuni“, despre care vorbește Descartes, devenind astfel înlănțuirile înseși din natură.

Acestea fiind zise, apare o întrebare care va fi întrebarea lui Husserl. Oare psihologia, care este știința empirică a spiritului întrucât e conștiință, nu procedează chiar sub ochii noștri pe dibuite, așa cum proceda fizica înainte de desfășurarea proiectului matematic al naturii care, cu Galilei, o va face fecundă? Nu a venit oare momentul de a desprinde din psihologie o eidetică aflată în ea fără știrea psihologilor, pentru a permite științei spiritului să facă progrese comparabile cu acelea ale fizicii din clipa când aceasta a devenit matematică?

Trebuie așadar „matematizat“ însuși obiectul psihologiei, adică reduse pretențiile experimentale ale psihologului în favoarea eideticii, singura care poate să confere experienței profunzime și influență. E prin urmare exact că fenomenologia dublează psihologia, care va constitui, la rândul ei, pentru fenomenologie o „paralelă riguroasă“ (strictă)¹, în sensul în care fizica matematică constituie pentru matematica pură o paralelă riguroasă.

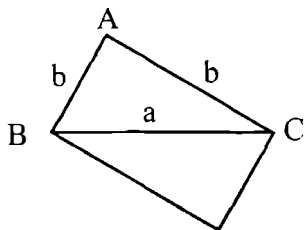
Dar cum se poate reuși trecerea de la empiric la eidetic, în cazul particular al psihologiei?

În matematică, punctul de vedere eidetic a fost pe larg dezvoltat începând cu Platon. Fizica experimentală se limitează să facă apel la o eidetică aflată la îndemână. Acum, dimpotrivă, trebuie să construim în întregime eidetica indispensabilă a psihologiei.

Să precizăm : în geometrie, eidetizarea este imediată și de la sine înțeleasă. Când desenează un triunghi pe tablă, geometrul nu are nici măcar nevoie să spună că nu e vorba de triunghiul acesta. Auditoriul a înțeles de la început că este vorba de un alt triunghi și că, așa cum spunea Platon, geometrul „se servește de imagini“². Lucrul acesta e atât de adevărat, încât limba geometriei este anterioară din punct de vedere istoric celei a fizicii. Pitagora demonstra, de pildă, incommensurabilitatea diagonalei pătratului și a laturii acestui pătrat. Ce demonstra el, de fapt? Că dacă diagonala și latura pătratului ar fi comensurabile, un același număr ar trebui să fie în același timp par și impar – ceea ce, din punct de vedere eidetic, este imposibil.

¹ *Meditații carteziene*, § 14.

² *Republica*, VI. 510b.



Fie a/b raportul dintre diagonală și latură. Dacă a și b sunt comensurabile, a/b trebuie să fie ireductibil. Or, în relația pitagorică $a^2 = 2b^2$, a^2 este inevitabil par deoarece e egal cu $2b^2$, deci rădăcina sa a este pară iar b inevitabil impar, altfel a/b n-ar fi ireductibil. Dar dacă a este par, el are o jumătate a' astfel încât $a = 2a'$. Dacă scriem atunci $4a'^2 = 2b^2$ sau $2a'^2 = b^2$, vedem că b este par deoarece pătratul său, egal cu $2a'^2$, este par. Deci, dacă diagonală și pătratul laturii sunt comensurabile, numărul b care măsoară latura trebuie să fie în același timp par și impar, ceea ce este, în mod evident, absurd.

În psihologie, dimpotrivă, situația e diametral opusă. De ce? Pentru că, în acest domeniu, eidetica este atât de naiv și atât de profund ancorată în psihic, încât o încercare dificilă de eliberare apare la început ca fiind indispensabilă. Această încercare de eliberare, adevărat purgatoriu al fenomenologului, va fi numită de Husserl, începând din 1900, *reducție fenomenologică*. Ideea de reducție o comportă pe cea de purificare. Când reducem, lăsăm să cadă ceea ce era în plus, ne prefacem că el nu era acolo, eliminăm ceva sau, mai spune Husserl, „punem ceva între paranteze“.

Dar reducția nu este pur și simplu abolire. Ca repetiția lui Kierkegaard, ea ne lasă cu atât mai bogați cu cât am fost mai săraciți, după exemplul lui Iov care, spune Scriptura, regăsește totul dublu (cu excepția numărului copiilor săi, se precizează!).

CONȘTIINȚA CA FLUX ȘI CA INTENȚIONALITATE

Prin urmare, să ne punem fenomenologic în prezența „trăitului“, adică a conștiinței, în așa fel încât să explicităm proprietățile eidetice (esențiale) a căror evidență se dezvăluie

imediat în trăitul conștiinței. Două proprietăți ne sar atunci în ochi :

1) Conștiința este în esență un *flux* ce se revelează eidetic sieși ca având în componentă porțiuni deja *scurse* și alte porțiuni ce urmează *să vină*, dar astfel încât să putem, pornind de la un „prezent“, să urcăm împotriva curentului celor deja scurse și, în sens invers, să anticipăm cele ce vor veni. Astfel ni se arată, eidetic, fluxul nesecat al trăitului. De acum înainte, acest flux trebuie să se cunoască pe sine ca atare, însă fără a putea să se oprească vreodată din această cunoaștere, având în vedere că în el fiecare prezent nu încetează să se înactualizeze „într-o conștiință căreia i se adaugă imediat un 'tocmai a trecut', în timp ce se aprinde un nou prezent“¹. Fluxul trăitului își înglobează toate momentele ca pe fazele înlănțuite ale unui flux ce nu încetează să țâșnească.

2) Dar conștiința nu este numai fluxul de conștiință : ea este și *intenționalitate*. Din acest punct de vedere, ea constituie un tot, la fel ca atunci când e considerată ca flux. Dar în timp ce, ca flux, întregul conștiinței înglobează în calitate de *componente* multiplicitatea fazelor sale ce se înlănțuie într-un singur flux, ca intenționalitate, dimpotrivă, conștiința nu mai comportă componente, ci *corelate* spre care ea este, ca să spunem așa, „întoarsă“, în sensul în care privirea e întoarsă spre obiectele pe care se pune. Spre deosebire de componentă, corelatul nu intră ca parte în întregul conștiinței, dar „îi stă în față ca transcendentă“. În această calitate, corelatul e *cogitatum*-ul celui a cărui conștiință este doar *cogitatio*.

Acestor două proprietăți evidente li se adugă imediat o a treia, nu mai puțin evidentă decât primele două și pe care o putem formula astfel : sub aceste două aspecte esențiale – ca flux ce conține toate fazele sale într-o aceeași imanență, cât și ca intenționalitate întoarsă spre transcendentul ce-i stă în față în calitate de corelat – , conștiința nu e un simplu lucru ce ar putea coexista sau nu cu alte lucruri cu care s-ar afla în relație în interiorul unei lumi. Ea este mai degrabă, spune Husserl, „un reziduu al dispariției lumii“². Într-adevăr, să presupunem că lumea lucrurilor din care credem cu naivitate că reprezentăm o parte

¹ Referința nu a fost găsită.

² *Ideen*, § 49, p. 91.

întrucât suntem conștiință, a dispărut. Fluxul conștiinței ar fi într-un anume sens „modificat”, având în vedere că ar fi rupt de orice conexiune cu obiectele „exterioare”; dar n-ar fi nicidecum „atins în propria sa existență”. Chiar dacă presupunem că lumea a dispărut, nimic nu se schimbă pentru conștiință: ea continuă să fie acel flux nesecat care este dinlăuntrul ei înseși; ea continuă, de asemenea, să vadă ceea ce este esențialmente vizibil, să atingă ceea ce e tangibil, să audă ceea ce e audibil, să iubească ceea ce e demn de iubit, să aibă idei de ceea ce poate fi conceput etc. – vizibilul, tangibilul, audibilul, plăcutul, conceptul, fiindu-i nu mai puțin propuse de obiect, înțeles de această dată ca un corelat esențial al intenționalității. Astfel, conștiința nu este o parte a lumii, adică o parte dintr-un întreg mai mare decât ea, ci „trebuie considerată un *sistem de a fi închis în sine*, un *sistem de a fi absolut*, unde nimic nu poate pătrunde și de unde nimic nu poate scăpa, sistem care nu are un exterior de ordin spațial sau temporal și nu se poate adăposti în nici un sistem spațio-temporal; în sfârșit, sistem care nu poate admite cauzalitatea nici unui lucru, nici exercita cauzalitate asupra unui lucru – bineînțeles dacă admitem că e vorba de o cauzalitate având sensul normal al cauzalității naturale, adică de o cauzalitate ce instituie raporturi de dependență între realitățile concepute separat una de alta”¹.

REDUCȚIA FENOMENOLOGICĂ ȘI ÎNDOIALA CARTEZIANĂ

Întâlnim aici însuși punctul de plecare al lui Descartes și memorabila sa eroare fenomenologică. Descartes ar spune: dacă presupunem ca fiind abolite lumea și autorul ei, rămâne ca un lucru cert că eu exist întrucât eu gândesc, dar ideile mele nu mai pot „avea perfecțiunea de a fi adevărate”.

Husserl spune, dimpotrivă: dacă presupunem ca fiind abolite lumea și autorul ei, nu numai că eu exist, dar ideile mele au exact aceleași șanse de a fi adevărate ca mai înainte. La urma urmei, prin dispariția lumii n-am făcut decât să mă eliberez de o fantomă pentru a aduce cu atât mai bine în prim plan acea „împărăție a originilor absolute” care e conștiința, împărăție ce nu are nevoie să fie consolidată din afară, deoarece numai în ea totul dobândește formă

¹ *Ibid.*, p. 93.

și consistență. Flux ce țâșnește fără încetare și intenționalitate mereu în acțiune, putem spune despre ea – modificând cu îndrăzneală, împreună cu Husserl, sensul unei maxime scolastice – *nulla „re” indiget ad existendum*¹ (nu are nevoie de nici un lucru pentru a exista).

Astfel, slăbiciunea fenomenologică a cartezianismului constă în faptul de a fi căutat în zadar în afara conștiinței un sprijin pentru ceea ce nu încetează să se constituie în interiorul ei, în măsura în care ea este în același timp flux nesecat și intenționalitate mereu în acțiune. Dar de ce a făcut Descartes această eroare? Pentru că, dacă într-un anume sens, Descartes a văzut ceva din conștiința ca flux esențialmente temporal – „Eu exist atâta timp (*q amdiu*) cât cuget”² –, intenționalitatea conștiinței este la el un moment la drept vorbind schițat, dat nicidecum dezvoltat. De unde nevoia carteziană a unei lumi reale, adică a unei lumi exterioare conștiinței și din care conștiința însăși n-ar fi decât o parte, pentru a furniza percepției ceva *realmente percept*, auzului ceva *realmente audibil*, iubirii ceva *realmente de iubit* etc., ca și cum toate acestea n-ar preexista în esență de îndată ce conștiința apare ca atare – conștiința ca atare fiind raportul cu niște corelate intenționale și nu stocul de stări de conștiință ce ar putea fi atinse de invaliditate ca urmare a posibilității ca obiectul real să fie lipsit de realitate.

„Scoțând din circuit” ideea metafizică a unei „lumi reale”, nimic, spune Husserl, „nu e denaturat în realitatea efectivă a lucrurilor, nimic nu este negat, ci îndepărtăm o interpretare absurdă care contrazice sensul propriu al acestei realități, așa cum este el elucidat în evidență”³.

A afirma „realitatea absolută” a lumii înseamnă, așadar, a pretinde să sprijini conștiința pe ceva a cărui negare n-o atinge cu nimic mai mult decât e atins un pătrat prin negarea faptului că ar fi rotund. Deoarece negarea realității absolute nu atinge cu nimic mai mult conștiința decât atinge negarea rotunjimii natura pătratului, a afirma o realitate absolută în afara conștiinței înseamnă prin urmare a afirma despre pătrat că e rotund, pentru ca el să fie astfel cu atât mai pătrat⁴. Această trăsătură „dialectică” în sensul lui Aristotel conferă farmec § 55 din *Ideen*.

¹ *Ibid.*, p. 92.

² „A doua meditație”: trad. rom. p. 254.

³ *Ideen*, § 55, p. 107.

⁴ *Ibid.*, pp. 106–107.

Descartes știa și el câte ceva din toate acestea ; în zadar își împingea îndoiala cu privire la obiect până la hiperbolă, totul rămânea neschimbat în peisajul înconjurător. Descartes era mereu același Descartes așezat la masa lui, lângă foc sau „*positis vestibus, inter strata jacens*“ („dezbrăcat de haine, culcat în pat), sau în portul Amsterdam „în mijlocul unei mari mulțimi“, sau pe un vapor, scoțând sabia împotriva marinarilor care, pretindea el, „plănuiau să mă prade“ etc.

Este, așadar, clar că acel ceva care va deveni pentru Husserl obiectul însuși al fenomenologiei rămâne neobservat de întreaga metafizică a lui Descartes.

Ceea ce noi am evidențiat la modul negativ, și anume faptul că negația sau scoaterea în afara circuitului a lumii nu știrbește cu nimic adevărata lume, lumea conștiinței, este numit de Husserl, cu începere din 1900, „reducție fenomenologică“. Reducția fenomenologică este trecerea de la o reperare naivă – eu sunt o conștiință inserată ea însăși într-o lume – la o nouă reperare față de care prima pare naivă, această naivitate ascunzând în ea o absurditate fenomenologică. Ideii carteziene a unei *insularizări* a conștiinței în lume, adică a unei îngustări sau a unei delimitări (*Einschränkung*) a lumii pe măsura conștiinței i se opune acum *nelimitarea* (*Entschränkung*) conștiinței pe măsura unei lumi, care este nașterea lumii înseși întru adevărul său fenomenologic.

Să caracterizăm încă o dată diferența dintre îndoiala carteziană și reducția fenomenologică :

1) Dacă îndoiala carteziană nu abolește percepția pe care o am despre lucruri, ea o slăbește totuși, făcând-o să fie atinsă de suspiciune sau chiar de invaliditate. S-ar putea întâmpla ca nimic *extra me*, din afara mea, să nu corespundă acelor „imagini ale lucrurilor“ ce se află *in me*, în mine, și anume ideilor.

2) Prin reducția fenomenologică, dimpotrivă, totul rămâne pe loc, intact (*unberührt*) și își păstrează exact aceeași consistență ca mai înainte. Redus fenomenologic, mărul înflorit evocat de Husserl în § 88 din *Ideen* continuă să înflorească în grădină, fără ca vreo petală să lipsească înfloririi sale. Ne-am eliberat doar de o ipoteză superfluă : aceea a ființei unui arbore ce ar trebui să corespundă, în inaccesibil, arborelui care este deja prin el însuși „corelatul intențional“ al percepției mele. Cu alte cuvinte, nimic nu e „pus între paranteze“ decât pentru a apărea cu atât mai bine „între ghilimele“¹.

¹ *Ibid.*, § 90, p. 187.

Husserl spune foarte bine toate acestea într-un text tardiv, care nu poate fi tradus decât prin parafrază : „Într-un mod cu totul unic, ființa lumii care, până acum, era gândită foarte simplu pornind de la o certitudine ce pretinde în mod naiv că se referă la ființă, accede la amploarea unei expansiuni în sânul căreia ea planează liber, ceea ce nu înseamnă nicidecum că plutește în indecizie, între eventualitățile ființei afective și ale posibilei neființe sau chiar ale iluziei pur și simplu“ („*In ganz einzigartiger Weise, wird das bislang aus schlichter Seingewißheit eben schlechthinige Sein des Welt zu einem freischwebenden, und doch nicht zwischen Wirklichsein und vielleicht Nichtsein oder gar Schein ununterschieden schwebenden*“¹).

Cum iese Descartes din indecizia despre care vorbește Husserl? Răspunsul se află în mișcarea în trei timpi din *Meditații* :

a) *Eu exist* : aceasta nu înseamnă că există ceva în afara mea care să corespundă reprezentării pe care o am despre mine însumi, ci experiența pe care o am cu privire la mine însumi este însăși experiența ființei ce iese brusc din anonimat pentru a se personaliza într-un ego și a se temporaliza într-un *sum*.

b) *Dumnezeu există* – adică ceva din afara mea corespunde, în inaccesibil, cu reprezentarea pe care o am a faptului că Dumnezeu există.

c) Un astfel de Dumnezeu neputând fi înșelător, există de asemenea în afara mea lucruri „de la care vin“² (*emittentur*) percepțiile mele, gândirea adevărată a acestor lucruri ce există în inaccesibil nefiind percepțiile ce vin de la lucruri, ci dezvoltarea unor „semințe de adevăr“ pe care Dumnezeuul neînșelător ni le-a pus de la origine în suflete.

Aceste excursiuni atât de hotărâte în inaccesibil, prin care Descartes pretinde să fundeze imediatul îi par aberante lui Husserl, pentru care esențială e „geometria imediată“, adică fenomenologia, pe baza reduției fenomenologice. Esențial este așadar de a „purifica“ sau de a „curăța“ *Meditațiile carteziene*.

„GEOMETRIA TRĂITULUI“

Să revenim deci la „geometria trăitului“, a cărei dimensiune esențială este internaționalitatea.

¹ *Krisis, op. cit.*, p. 400 (trad. J. Beaufret). Cf. și trad. G. Granel. *op. cit.*, p. 442.

² „A șasea meditație“, trad. rom., p. 295.

Trăitul nu este un fenomen simplu. Astfel, el comportă în același timp componente și corelative. Componentele intenționalității sunt calificate de Husserl drept *reale*, căci ele aparțin conștiinței la fel cum părțile aparțin unui întreg. Celelalte, dimpotrivă, sunt calificate drept *intenționale*, altfel spus *ireale*, căci ele stau în fața conștiinței în loc să fie încastrate în ea, precum părțile într-un întreg.

Lumea *componentelor reale* ale intenționalității comportă ea însăși două „straturi” (*Schichten*): stratul pe care Husserl îl numește *hyletic* și stratul pe care îl numește *noetic*. Cât despre corelatul intențional care, departe de a fi un strat în conștiință, stă în fața conștiinței, este numit de Husserl *noemă*. Astfel, intenționalitatea e un fenomen ce trebuie studiat după cele trei dimensiuni a lui *hylé*, a *noezei* și a *noemei*. „Geometria trăitului” este o geometrie cu trei dimensiuni.

Componente

COMPONENTE HYLETICE

Ne aflăm aici în fața unui punct foarte spinos. Husserl anunță, la pagina 178 din *Ideen*, o „Hyletică pură” care va face parte în mod intrinsec din fenomenologie, în calitate de „disciplină autonomă”. Dar nici o parte din opera sa nu depășește stadiul indicațiilor. Să încercăm totuși să înțelegem câte ceva pornind de la ceea ce spune el despre Kant. Kant își începe *Critica rațiunii pure* printr-o „Estetică transcendențială” = analiză transcendențială a lui *αἰσθησις*, adică a luării în stăpânire cât mai imediate de către conștiință a „datului” său. Kant analizează *αἰσθησις* conform distincției antice dintre cele două componente, „materia” (*ύλη*) și „forma” (*μορφή*). Materia sensibilității e constituită de „impresiile” sau „afecțiunile” care sunt, caldul, recele, roșul, picantul etc. Forma lui *αἰσθησις* este organizarea spațio-temporală a acestor afecțiuni. Kant nu vorbește aproape deloc despre afecțiuni. El nu vorbește niciodată decât despre forma lor. De unde cuvintele spuse într-o zi de Heidegger în timpul unei discuții: „Această estetică transcendențială este într-adevăr transcendențială, dar nu este deloc o estetică”.

În 1935, Husserl îi va reproșa și el lui Kant slăbiciunea esteticii sale. Cu toate acestea, la puțin timp după *Critica rațiunii pure*

vedea lumina zilei o estetică mult mai substanțială, și anume *Teoria culorilor* a lui Goethe (Goethe studiază de exemplu ciudatul fenomen al influenței „morale“ a senzațiilor de culoare, pe care le numea „*sinnlich-sittliche Wirkung der Farben*“¹ – „influența senzualo-morală a culorilor“ – cum ar fi influența liniștitoare a albastrului, cea excitantă a roșului etc.).

Husserl simte că mai există în această privință niște lucruri de precizat și niște distincții de făcut. Încă din 1900 el scrie că nu trebuie să confundăm pura impresia de albastru cu albastrul lucrului, al mării de exemplu, sau al cerului. Și unul și celălalt sunt numite „albastru“ printr-un fel de echivoc. Aceste cuvinte ale lui Husserl evocă într-un anumit sens pictura numită impresionistă, contemporană cu el. Astfel, putem spune că pentru impresionisti culorile nu numai că sunt culorile lucrurilor, dar lucrurile nu se află aici decât pentru a răspunde la realitatea hyletică sau impresionistă a culorilor. Eroul picturii nu mai este albastrul mării, ci albastrul ca pură impresie de albastru. Cu mult după impresionisti, Matisse nu va uita lecția: „A reacționa împotriva rafinamentului intelectual“ lăsând să înflorească „fromoasele culori albastru, roșu, galben, materii ce mișcă fondul senzual al oamenilor“². Ceea ce îl caracterizează pe Husserl e faptul că el consideră aceste „materii ce mișcă fondul senzual al oamenilor“ ca pe niște componente ale conștiinței, în care ele sunt, dacă putem spune așa, „împrimate“³ (*imprimiert*). Hyletica pură ar fi studiul a ceea ce poate fi esențial începând de la acest nivel de bază care este impresia.

COMPONENTE NOETICE

Dar componentele hyletice sau impresionale nu se află ele însele aici decât pentru a „funcționa“ ca „materiale ale unor acte“ ce le „animă“ (*beseelen*), provocându-le să furnizeze un sens obiectiv (sau un sens al obiectului). Aceste acte sunt desfășurarea spontană a anumitor atitudini ale conștiinței, cum ar fi : a percepe, a imagina, a presupune, a compara, a iubi, a voi etc. Ceea ce era doar

¹ Acesta este titlul secțiunii a 6-a (Nota edit. fr.)

² *Écrits et Propos sur l'art*, Paris. Hermann. 1972. p. 128.

³ *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris. PUF. 1991. p. 116.

materie pură „se animă” grație acestor acte care îl solicită să dea un sens, adică să vorbească despre ceva într-un limbaj familiar conștiinței, de exemplu limbajul percepției, cel al imaginației, al memoriei, al emoției, al interpretării etc. De pildă, în *Philebos*, Socrate spune : „Ce oare se înfățișează stând alături de stâncă, sub un copac? Un om? O statuie lucrată de niscaiva păstori?”¹. Aici, *ψύχη* dezvoltă o anumită așteptare a lui *τι ἐστὶ* cu privire la *φανταζόμενον* (ceea ce ne apare în față cu evidență). Or, spune Husserl, dezvoltarea unor astfel de atitudini aparține conștiinței în mod tot atât de real ca pura materie impresională. Dar îi aparține altfel : nu în calitate de „dat de bază”, ci de „funcție aprehensivă”. Husserl numește *noeză* această activitate spontană a conștiinței care joacă față de ființa brută a lui *ὄν* rolul de animator.

Corelatele noematice

Dar când un dat hyletic primește în acest mod animarea de la funcțiile noetice, atunci, spune Husserl, se produce „minunea minunilor” : apare ceva ce stă în fața noastră, oferindu-se în el însuși ca fiind acolo. Datul pur impresional sau hyletic constituie „stratul inferior” al trăitului – în sensul în care, precizează Husserl, lumea materială constituie „stratul fundamental” la care se raportează în esență tot restul lumii – dobândește brusc o influență „figurativă” (*darstellend*) sau, mai bine zis, „prezentativă”. Albastrul „imprimat” în conștiință devine brusc albastrul acoperișului de ardezie sau „blânda limpezire a albastrului unde înflorește o clopotniță” (Hölderlin). Însă obiectul ce apare în acest fel nu se mai află deloc, așa cum însuși numele său de obiect o indică, în conștiință, acolo unde se aflau, dimpotrivă, datul hyletic sau funcția aprehensivă. El nu mai este nicidecum ceva immanent sau mental. El apare mai degrabă *în fața* conștiinței și nu mai e legat de aceasta decât prin modalitatea „față în față”. Astfel cel ce observă și obiectul ce apare există unul pentru altul datorită unui „spațiu intermediar” care, departe de a implica punerea lor mai întâi separate unul de altul, constituie mai degrabă dimensiunea primară a co-prezenței lor. Cuvântul „intenționalitate” aduce în limbaj acea

¹ *Philebos*, 38d-e.

dimensiune conform căreia obiectul nu se mai află în conștiință, dar fără a fi totuși în afara ei, în sensul în care Descartes vorbește despre existența *extra intellectum* a lucrurilor reprezentate. Acum exteriorul se află la fel de bine în interior, după cum interiorul se află în afară ; sau, dacă vrei, interiorului îi este propriu de a nu se mai închide în sine, ci de a fi *aruncat* din toate părțile în luminișul unei lumi unde întâlnirea cu lucrurile e mereu prezentă. Această respingere din toate părțile va fi numită de Heidegger *Geworfenheit* (cuvânt ce a fost tradus prosteste prin „derelițiune”)*.

Când Heidegger spune că *Dasein* este „aruncat” (*geworfen*), aceasta nu înseamnă nicidecum că el este abandonat, ci că nu poate găsi nici o ieșire din „exteriorul” unde se află aruncat de la început – în timp ce, dimpotrivă, *ego cogito* cartezian se baricada în adăpostul interiorității sale, neliniștit că nu va putea ieși niciodată de acolo. Nu sunt eu oare, spune Descartes, *solus in mundo*? Stranie singurătate, răspund Husserl și Heidegger, căreia nu-i lipsește nici o parcelă a lumii, nici vreunul din locuitorii acestei lumi care sunt ceilalți oameni, nici poate chiar, ca la Homer, întâlnirea cu divinul care îi stă, de asemenea, în față. A fi aruncat acolo unde ești și așa cum ești este exact contrariul „derelițiunii”.

Malebranche spunea : „Obiectul imediat al spiritului nostru, atunci când aceasta din urmă vede soarele de exemplu, nu este soarele, ci ceva strâns unit cu sufletul nostru ; este ceea ce eu numesc *idee*”¹. Nimic nu este mai fals pentru Husserl. „Sufletul” nu vede soarele ca pe o idee în suflet, ci, așa cum spunea Platon, soarele „în lăcașul său propriu” (*ἐν τῇ ἐαυτοῦ χώρᾳ*). Fiecare îl vede *ἐς ἅντα ἰδὼν*, privind drept înaintea sa, așa cum face Eneas în *Iliada* când îl întâlnește pe Apollo, astfel încât „văzutul” se află acolo, în față, la fel cum în fața lui Priam stă Achile „frumos cum sunt zeii” : *θεοῖσι γάρ ἅντα εἰοικει*.

Astfel, intenționalitatea e „puterea” (*Vermögen*) cea mai specifică spiritului – sau, cum spunea Schelling, însăși „magia” conștiinței. În felul acesta, „întreaga structură a trăitului” este ordonată *a priori* de cele trei momente care sunt *hylè*, *noeza* și *noema*. „Pe baza” trăirilor hyletice, spune Husserl, prin care impresionabilitatea noastră nu este satisfăcută decât la modul elementar, și „grăție

* Derelițiune= părăsire, singurătate absolută (nota trad.).

¹ *Recherche de la vérité*, cartea III, partea a doua., cap. I. I. *Origines*, Paris. Gallimard. „Bibl. de la Pléiade”, 1979. t. I, p. 320.

jocului“ funcțiilor noetice care le animă, se desfășoară prezența noematică a lui *noyon*, cel căruia conștiința îi este conștiință, altfel spus „corelatul“ la care ea se raportează „intențional“ și care nu mai e astfel pentru ea un „dat imanent“, ci „un vizavi, ceva fundamental altul, ireal, transcendent“¹.

Astfel, fenomenul intenționalității, așa cum tocmai l-am analizat în structura sa tridimensională este subînțelesul permanent al oricărei psihologii, în sensul în care interpretarea „fenomenelor naturale“ în limbajul matematic al mărimii e subînțelesul permanent al oricărei fizici. În „fenomenul natural“, caracterul său de a fi mărime nu este un fapt nou și un fel de supliment al faptului, care s-ar adăuga calităților sale factuale. Nu putem constata nicăieri în faptul fizic că el este o mărime, așa cum putem constata culoarea, căldura, greutatea, schimbarea stării etc. Dar dacă mărimea sau cantitatea nu se constată propriu-zis nicăieri în fapt, aceasta nu înseamnă că ele n-ar fi pretutindeni în el, construind acel ceva prin care faptul e cu adevărat el însuși, adică esența sa.

Exact la fel se întâmplă cu intenționalitatea. Ea nu îmbogățește psihologia cu un fapt suplimentar, ci este esența însăși a psihicului ca psihic. Se cuvine deci să adaptăm la această esență viziunea specifică a esențelor în general, respectiv eidetica. Din această cauză, în loc să fie o promovare a celei „fizici a trăitului“ care este psihologia, fenomenologia ca eidetică va fi o eidetică, adică, spune Husserl, ceva ca o „geometrie a trăitului“. „Sunt sigur că într-un viitor nu prea îndepărtat această convingere va deveni un loc comun, și anume convingerea că fenomenologia [...] este față de psihologia empirică, știința de bază din punct de vedere metodologic, exact așa cum disciplinele matematice, cu conținuturile lor proprii (de exemplu geometria și cinetica) sunt fundamentale pentru fizică“².

Imediat după această frază, începând un nou alineat, Husserl adaugă o altă frază, în aparență enigmatică, dar care acum nu ne mai apare așa: „Doctrina ontologică antică conform căreia cunoașterea 'posibilităților' trebuie s-o preceadă în mod necesar pe cea a realităților este, după părerea mea, un adevăr de primă importanță, cu condiția să fie înțeleasă corect și utilizată corect“³.

¹ *Ideen*, § 97, p. 204.

² *Ibid.*, § 79, p. 159.

³ *Ibid.*

Dar pentru ca eidetica trăitului, care este fenomenologia, să se poată desfășura liber este necesară o condiție. Căci de ce Descartes, deși a fost inventatorul conștiinței, nu a fost totodată întemeietorul fenomenologiei – având în vedere că în *Meditații* nu încetează să caute ființa în afara conștiinței? Pentru că Descartes trăia naiv în viziunea conștiinței ca parte a ființei, pentru că *wovon*, acel ceva căruia conștiința îi este conștiință rămânea pentru el realmente inclus în conștiință și, prin urmare, era inevitabil să se întrebe dacă ceva exterior corespunde sau nu ideilor pe care conștiința le conține în sine *tamquam imagines rerum* (ca imagini ale lucrurilor). Dar dacă „despre ce”-ul încetează să fie *inhaerens menti ipsi* (inerent minții înseși) în sensul incluziunii reale (încastrare), dacă el semnifică, dimpotrivă, deschiderea însăși a conștiinței spre o prezență *noematică* a transcendentului, transcendența este reintegrată într-un domeniu de accesibilitate universală, fără a deveni totuși realmente immanentă conștiinței. Conștiința nu mai este „insularizare în ființă” a unei zone de certitudine, ci a devenit deschidere a certitudinii spre întreaga amploare a ființei. Această trecere a conștiinței ca *închidere* la conștiința ca *deschidere* e numită de Husserl reducere fenomenologică.

Proprie oricărei reducerii este excluderea sau, spune Husserl, „scoaterea în afara circuitului”, „puterea între paranteze” a ceva. Reducția „lasă ceva să cadă”¹. Astfel, ea este *purificare* (*Reinigung*) : Dar purificare a ce? Ea lasă să cadă teza naiv carteziană a ființei aflate dincolo, deasupra sau dedesubtul conștiinței, adică ipoteza întotdeauna subînțeleasă a ființei ce transcende conștiința pentru a interpreta, desigur nu ca Berkeley, ființa întrucât e immanentă conștiinței noetice (*esse est percipi*), ci conștiința însăși întrucât e deschidere noetică spre prezența *noematică* sau *intențională* a transcendentului.

În această situație, a ne întreba ca Descartes dacă există ceva care să corespundă în afara conștiinței acelui ceva căruia conștiința îi este în mod intențional conștiință rămâne, ca să spunem așa, o *posibilitate logică* – căci de ce n-ar exista și alte lumi decât lumea noastră? – dar devine un *contrasens fenomenologic*, având în vedere că lumii noastre nu-i lipsește nimic pentru a fi pe deplin lume : *nulla „re” indiget ad existendum*.

¹ *Philosophie première*. Haga, M. Nijhoff. 1956. t. I, secțiunea a doua, cap. I, p. 59.

A-și pune problema în termenii lui Descartes înseamnă deci a reveni prin retrogradare de la viziunea fenomenologică cucerită prin „reducție“, la viziunea prin înfrângerea căreia ea a fost cucerită, și anume cea pentru care percepția de exemplu, încastrându-și în sine obiectul perceput, ar fi la rândul său încastrată în conștiință, unde ar sălăslui ca un fel de imagine ce n-ar fi ea însăși decât o dedublare fantomatică a lucrului. Cu Descartes nu ne mai rămâne decât să încastrăm conștiința însăși în ființă, și calea e liberă pentru *Meditațiile metafizice*.

Dar atunci, din două una :

1) sau percepția ce își încastrează în sine obiectul perceput e realmente inclusă în conștiință ca un dublu al lucrului, și atunci nu există percepție, ci doar un lucru în conștiință care ar trebui, la rândul său, dedublat încă o dată într-altă conștiință presupusă a se afla în spatele primei conștiințe. Iată-ne, ar spune Montaigne, „mergând de-a-ndoaselea până la infinit“ ;

2) sau există percepție. Dar atunci nu există dedublare, conștiința perceptivă fiind prin ea însăși, spune Husserl, „conștiința primară care nu mai are nici o conștiință în spatele ei pentru a deveni în ea conștiință de sine“¹.

Trebuie, prin urmare, să alegem între :

1) dedublarea lucrului ca imagine inclusă în conștiință, ipoteză ce face posibilă problema lui Descartes și imposibilă percepția, adică tocmai cea referitor la care Descartes pune problema ;

2) și interpretarea conștiinței ca intenționalitate care face posibilă percepția, dar total absurdă problema lui Descartes.

Dacă alege a doua viziune asumând, împotriva oricărei prejudecăți, reducția fenomenologică, atunci percepția a încetat să fie imagine. Dar aici ne așteaptă o surpriză : imaginea însăși nu este „imagine“ mai mult decât percepția. Imaginea e un alt mod de intenționalitate decât percepția. Acest alt mod de intenționalitate ajunge la o altă noemă decât noema percepției. La fel se întâmplă cu memoria, emoția, judecata, dragostea, ura etc.

„Iată-ne, spune foarte bine Sartre în 1939, eliberați de Proust.“ La drept vorbind, Sartre își face despre Proust o idee oarecum sartriană. Când Proust vorbește despre „stilizările memoriei“ iar Sartre despre „sărăcia schematică a obiectului în

¹ *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 42, p. 117.

imagine“, ei vorbesc despre același lucru, cu diferența că Proust scrie într-o limbă mai adecvată.

Să adăugăm două observații generale, chiar trei, cea de a treia privind raportul dintre Heidegger și Husserl.

OBSERVAȚII

Prima observație : proiectul unei „egologii pure“

Fenomenologia, așa cum am definit-o dându-i ca temă fundamentală intenționalitatea (titlul § 84 din *Ideen*), nu este încă spune Husserl, decât „fenomenologie întoarsă de partea obiectului“ (§ 80). *Ideen* din 1913 constituie această fenomenologie, dar va trebui ca fenomenologia să se întoarcă spre fața cu adevărat subiectivă a trăitului, astfel încât să se ridice până la o „egologie pură“. Această fenomenologie cu adevărat egologică transpare ici și colo în *Ideen*, atunci când, de pildă, Husserl atinge problema *temporalității imanente a trăitului*, fără însă „a coborî în adâncurile obscure ale ultimei conștiințe, cea care constituie întreaga temporalitate a trăitului“. În realitate, problema conștiinței imanente a timpului fusese deja abordată de Husserl cu opt ani mai devreme (1904–1905), de unde *Lecțiile asupra fenomenologiei conștiinței interne a timpului*, publicate în 1928 de Heidegger. Dar, pentru Husserl, totul se petrece ca și cum el s-ar fi aventurat prematur înspre acele „adâncuri obscure“.

„Meditațiile pe care intenționăm să le continuăm [...] se vor opri de preferință asupra feței trăitului orientată spre obiect, căci ea apare prima când pornim de la viziunea naturală“¹.

Abia mai târziu vor apărea probleme proprii ale lui Eu în alcătuirea sa ori mai degrabă în autoalcătuirea sa nu doar ca subiectivitate, ci, în mod mai esențial, ca intersubiectivitate.

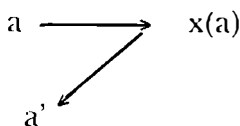
Conferințele ținute la Paris în 1929 (*Meditațiile carteziene*) trec brusc de această parte, fără ca auditorul sau cititorul să înțeleagă prea bine de ce. Să notăm doar că dacă problema intersubiectivității devine obsesia fenomenologiei husserliene, analizele timpului nu depășesc practic cunoștințele din 1905. Poate că într-o altă carte,

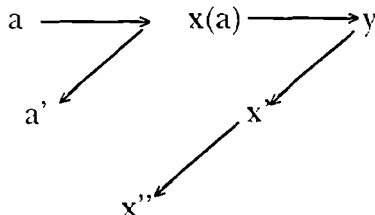
¹ *Ideen*, § 80, p. 161.

și anume *Fîntă și Timp*, trebuie să căutăm dechiderea spre o problematică mai radicală a temporalității.

NOTĂ ASUPRA ANALIZEI HUSSERLIENE A TIMPULUI ÎN LECȚIILE DIN 1905

Arborele perceput (mărul în floare) care nu încetează să apară sub aspecte diferite când, de exemplu, mă apropiu de el sau când îi dau ocol pentru a vedea ce se află în spatele lui, mă poate face să mă gândesc de asemenea la un alt arbore de care îmi aduc aminte sau tot la el, așa cum l-am văzut anul trecut (la Merienbad). Ce înseamnă *această* „amintire”? Ea este apariția copacului, dar în absența oricărei „impresii actuale”. Totuși, nu există nimic la bază care să se lege de impresia actuală? Ba da, căci înlanțuirea amintirilor nu încetează să ajungă la „acum” al meu. Un drum continuu mă duce de la arborele de care îmi amintesc până aici. Arborele-amintire a făcut în sens invers drumul ce mă duce de la el până aici, adică până la momentul pe care îl trăiesc în prezent. Dar acest drum nu există încă, deoarece arborele pe care mi-l amintesc acum a fost perceput de mine odinioară. În realitate, drumul memoriei e un drum ce nu încetează să se croiască în urmă, *dar* numai pe măsură ce conștiința merge înainte. Cum este posibil acest lucru? Printr-o modificare continuă a prezentului = a într-un „tocmai a avut loc” = a' , în timp ce prezentul = a devine un nou prezent = x . Un astfel de x semnifică faptul că eu nu știu niciodată ce va deveni prezentul. Cu toate acestea, lui x îi este propriu de „a ține încă în mână” „modificarea” lui a în a' . „Diagrama memoriei este deci următoarea :





Așa este, spune Husserl, „spontaneitatea originală“ a fluxului conștiinței.

Problemă : ce este de fapt a' față de a ? O „imagine“ în conștiință? Nicidecum, căci a' își păstrează obiectul ca fiind „în față“, adică un „corelat intențional“. Copacul înflorit de care îmi amintesc nu se află în mine mai mult decât copacul desfrunzit pe care îl privesc acum. Și unul și celălalt se află în fața mea.

Astfel, orice sesizare a unui prezent e „originea unei cozi de cometă formată din retenții“. Nu e vorba de o serie de imagini ce ar alcătui un cortegiu al obiectului perceput, ci de un ținut ce se constituie pe măsură ce înaintez și care este ținutul trecutului, la fel de efectiv ca ținutul prezentului.

Asemenea percepției, amintirea comportă un fundament *hyletic* pe care îl animă *noetic* în felul său, astfel încât să se ivească noema amintirii.

Dacă amintirea e atât de puțin imagine, acest lucru se datorează faptului că imaginea însăși are o structură tridimensională, dat diferită de cea a amintirii. Nu doar în ceea ce privește *noeza* și *noema*, ci și în privința lui *hyle*. În acest sens, putem situa amintirea între percepție și imagine.

În cazul percepției, *hyle* se pretează în esență la o animare „tetică“. În cazul imaginii, dimpotrivă, *hyle*, numită de Husserl „fantasmă“, nu se pretează decât la o animare „non-tetică“. Imaginea, va spune Sartre, își pune obiectul ca și cum acesta nu există ; ea pune o non-poziție a obiectului ; ea este o poziție non-tetică a obiectului.

În opoziție cu imaginea, amintirea este într-un anume sens tetică, deoarece lanțul amintirilor sfârșește prin a ajunge în prezent, dar, contrar percepției, ea este o teză a non-prezenței, pentru că îmi amintesc de ceva care ține în esență de trecut.

Evident, aceste naunțe husserliene nu sunt tematizate de Bergson în *Materie și Memorie*. Pentru Bergson, amintirea este nici

mai mult nici mai puțin decât o imagine sau poate o obișnuință și e caracterizată de Bergson ca fiind „contradicția trecutului într-un caracter“. Există într-adevăr la Bergson cel puțin trei memorii (memoria-obișnuință pentru corp, memoria-imagine pentru suflet, memoria-dobândire a unui caracter pentru persoană) și nu două memorii, cum se spune de obicei.

A doua observație : geometria și genealogia trăitului

Fenomenologia eidetică, citim în *Ideen*, este o „geometrie a trăitului“, adică o geometrizare a psihologiei prin luarea în considerare a unui subînțeles esențial al oricărei psihologii, în sensul în care geometria (sau mai degrabă acea „conjuncție a algebrei și a geometriei“ cu care Descartes se lăuda – i se întâmpla într-adevăr, credea Leibniz, să fie cam lăudăros – de a-i fi fost promotor) este subînțelesul într-adevăr esențial al științelor naturii. Dar Husserl descoperă puțin câte puțin că această reducere geometrică a trăitului e puțin cam prea expeditivă. Geometria însăși și eidetica sa atât de hotărâtă nu au căzut nicidecum din cer. Astfel, sub geometria dreptelor și a cercurilor se află o geometrie mult mai naivă a barelor și a sferei (cum spunea Chateaubriand referindu-se la Pascal), fără de care n-ar exista nici un fel de geometrie. Grecii sunt cei ce ne-au învățat să disprețuim barele și sferile în favoarea dreptelor și a cercurilor, învățându-ne să neglijăm $\delta\acute{o}\xi\alpha$ în folosul lui $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$. Întreaga filosofie greacă este „antidoxică“. Și totuși, fără $\delta\acute{o}\xi\alpha$ la bază, nu există $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$. Astfel, $\delta\acute{o}\xi\alpha$ e mai puțin respinsă de $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ și mai mult susținută în ea ca o „sedimentare de bază“. Platon însuși știe câte ceva despre toate acestea atunci când, în *Philebos*, reabilitează „rigla mincinoasă“ și „cercul mincinos“¹ de care suntem obligați să ne servim dacă nu vrem să ne înecăm în transparența ideilor pure. La Husserl își face din ce în ce mai mult apariția ideea unei „lumi a vieții“ subiacentă „lumii culturii“, care este la urma urmei doar o „acoperire cu idei“ depuse și fixate puțin câte puțin pe un trăit mai original. „Criza științelor în Europa contemporană“ (aceasta e titlul lucrării postume a lui Husserl)

¹ 62b.

provine tocmai din faptul că Europa care, prin greci, a devenit ținutul culturii, s-a rupt din ce în ce mai mult de viața naivă fără de care cultura nici n-ar exista.

Marea lucrare a fenomenologului va consta așadar nu în a institui o reducere culturală a trecutului, ci în a iniția dialogul între cultură și natură, regăsind în trăitul devenit cultural sedimentarea unui trăit mai original ce va lega cultura de viață. Nu va fi vorba, evident, de a construi interpretări *genetice* ale culturii pornind de la viață, ci de a încerca o realizare a unei *genealogii* a culturii. Geneză și genealogie sunt două lucruri diferite. Putem spune foarte bine, dacă vrem, că orice genealogie este geneză, dar nu orice geneză este sensul unei genealogii (cf. prefata la *Principiul rațiunii*).

Platon spunea: „Mirarea aparține în cel mai înalt grad căutătorului înțelepciunii; nu există alt început al căutării înțelepciunii decât acesta și se pare că nu este străin de genealogii (ὁ κακῶς γενεαλογεῖν) acela care a spus că Iris e vâstar din Thaumias („Mirarea”)”.¹ În *Hernani*, genealogia este de asemenea prezentă, și anume în scena cu galeria de portrete. există genealogie din momentul în care ceva ulterior este, față de ceva ce precede, o desfășurare teleologică, adică, spune Husserl, desfășurarea unui *τέλος* ce se anunța încă de la început.

Pentru Husserl, fenomenologia autentică va fi, așadar, mai puțin o *geometrie* cât o *genealogie* a trăitului. Cartea lui Merleau-Ponty *Fenomenologia percepției* e articulată în întregime pe această ultimă manieră husserliană (1935), în timp ce *Imaginarul* lui Sartre rămâne o „geometrie” a imaginarului.

La Merleau-Ponty e vorba în esență de o plimbare arheologică în lumea percepției, în căutarea „geniului perceptiv” ce se ascunde în adâncurile „subiectului gânditor”.² Lagneau și Alain nu cunoșteau decât subiectul gânditor, iar percepția începea cu intervenția sa. Percepția nu era în cele din urmă decât un decalc al gândirii. Dacă luna la orizont, spunea Alain reluând cuvintele lui Malebranche (*Căutarea adevărului*) este percepută ca fiind mai mare decât la zenit, deși are exact același „diametru aparent”, acest lucru se datorează faptului că zenitul e *gândit* în mod naiv

¹ *Theaitetos*, 155d.

² *Phénoménologie de la perception*, Paris. Gallimard. 1945. p. 305.

ca fiind mai aproape decât orizontul. Luna la orizont ar trebui deci să fie văzută mai mică decât la zenit ; or, ea are același diametru aparent ; deci ea este văzută mai mare. Prin urmare, la baza acestei ciudățenii a percepției nu există altceva decât o *judecată eronată*. Nicidecum, spune Merleau-Ponty : judecata nu are nici un amestec aici. Subiectul perceptiv este acela care vede luna așa cum o vede, nu intelectul care judecă cum ar trebui ea să fie. Există o sintaxă perceptivă foarte diferită de sintaxa intelectuală, mai veche decât ea, scufundându-se mai mult în adâncurile vieții și relevându-ne în mod indirect luna „în stare sălbatică”, o lună ce se umflă la orizont și slăbește la zenit.

Notă : într-un text publicat recent ca anexă la *Krisis*, Husserl scrie : „Filosofia ca știință riguroasă, da, apodictic riguroasă – gata cu visele!”¹.

1) Merleau-Ponty interpreta această frază ca indiciu al unei îndepărtări crescânde a lui Husserl de „geometria trăitului” care constituia, în 1913, însăși definiția fenomenologiei. Fenomenologia trebuie să se elibereze de obsesia științelor exacte pentru a deveni pe deplin ea însăși. Această interpretare e foarte contestabilă.

2) O a doua interpretare posibilă : genealogia trăitului este aceea care va face ca fenomenologia să fie cu adevărat o știință riguroasă, geometria nefiind decât o epură abstractă a adevăratei fenomenologii. Visul care s-a sfârșit ar fi doar acela de a crede că geometria e tipul fundamental al exactității eidetice.

3) Doar dacă „gata cu visele” nu e cumva expresia unei melancolii a lui Husserl, atât de puțin urmat de elevii săi, în special de Heidegger, care nu are, într-adevăr, nimic dintr-un următor.

4) Dar există și o patra interpretare : gata cu visul (păgubos) al celor care, pe urmele lui Heidegger, încearcă să antreneze filosofia de partea iraționalismului al cărui val, ce urcă neîncetat, amenință să ne acopere. Gata cu visele = gata cu visul *lor*. Ei au crezut fără îndoială că vor învinge, dar, ca în *Flautul fermecat* al lui Mozart, Sarastro o va învinge pe Regina Noptii chiar dacă, provizoriu, ea pare să triumfe, iar iraționaliștii vor fi demascați de adevărații „funcționari ai umanității”.

¹ *Krisis*, p. 308; trad. Granel, *op. cit.*, p. 363.

A treia observație : Husserl și Heidegger

Putem spune la modul analitic că ceea ce contestă Heidegger încă de la început la Husserl se referă la :

- existența datelor *hyletice* ;
- interpretarea noezii ca *act* ;
- interpretarea noemei ca *obiect*.

1) O axiomă a lui Husserl este următoarea : pretutindeni unde există conștiință există și *hyle*. Cu alte cuvinte, conștiința presupune un „a avea“ original. Dacă n-ar exista nimic în conștiință, n-ar exista conștiință a nimic. De unde necesitatea datelor hyletice ca reziduu al unei descompunerii a conștiinței până la ultimele sale elemente.

În viziunea lui Heidegger, această afirmare a necesității unui dat de bază, adevăratul subsol (*Undergrund*) al conștiinței semnifică doar că fenomenologia lui Husserl rămâne moștenitoarea unei psihologii ce începe prin a îngloba și implanta în imanența conștiinței cele despre care există conștiință. Altfel spus, această fenomenologie presupune însuși punctul de plecare al psihologiei *moderne*. Dar psihologia modernă nu face ea însăși decât să „derive“, crede Heidegger, dintr-o psihologie anterioară, al cărei document esențial este *De anima* a lui Aristotel. În sufletul aristotelic nu există nici cel mai mic loc pentru ceva de tipul datelor hyletice. Totul e orientat încă de la început spre apariția lucrului, și nimic nu e reținut la bază ca subsol impresional. –În *Ființă și Timp*, cuvântul *ekstase* – care înlocuiește cuvântul intenționalitate – caracterizează această lichidare ultimă a unui reziduu interior sau immanent în analiza fenomenului. adică a ceea ce pare. Nu există două culori roșii, respectiv roșul lucrului și roșul în conștiință care s-ar afla, spune Husserl, într-un anumit raport de echivocitate, cel mult de analogie ; există doar roșul lucrului. De aceea, filosofia lui Aristotel va fi calificată în mod naiv drept „realism naiv“.

Psihologia greacă nu e o psihologie a interiorității, ci e în întregime o psihologie a *ekstase*-ului pentru prezența lucrului. Ea este deci pur noetico-noematică și nu admite nici o hyletică, aceasta fiind limita, de netrecut pentru Husserl, pe care psihologia *modernă* o impune *fenomenologiei*.

2) Dar, pe de altă parte, noeza în sensul grec nu are caracterul unui „act“ a cărui „funcție“ ar fi aceea de a anima o materie impresionistă ce nu s-ar afla acolo decât în vederea acestei animări. Nimic nu e mai puțin grecesc decât acest recurs la noțiunea de

act. Noezele nu sunt acte, ci „corespondențe” cu ceea ce se desfășoară în deschis. În *Iliada*, Eneas *ἐς ἄντα ἰδων*, „privind în față” și recunoscându-l pe Apollo, nu efectuează deloc o animare actuală a unei materii impresionale. El îl vede pe Apollo, nimic mai mult. Această naivitate homerică este naivă doar pentru cei mai naiți (aceia care îl credeau pe Homer naiv).

3) În sfârșit, dacă puritatea neotico-noematică a „psihologiei” grecești nu este limitată la bază de o hyletică și de contrapartea sa funcțională, ea nu e limitată nici la vârf de interpretarea *a priori* a noemei ca obiect adică a adevărului ca o certitudine. O astfel de interpretare a noemei ca obiect și a adevărului ca certitudine îl va conduce pe Husserl să „sedimenteze” istoric această certitudine (care este într-adevăr leacul de șarlatan al lumii moderne) pentru a căuta mai adânc ingenuitatea presupusă a fi matricială a unei preținse „gândirii sălbătice”, cum se va spune. Această „gândire sălbatică”, așa cum este ea abordată din afară de către etnologie, e în realitate mai degrabă *laterală* decât *radicală* pentru gândirea Occidentului.

Capitolul 6

CE ESTE SEIN UND ZEIT?¹

Nu este o nouă metafizică, altfel spus o nouă teză onto-teo-logică asupra ființei, comparabilă cu stabilirea platoniciană a ființei ca *εἶδος*. Dar prin ce anume poate fi caracterizată această stabilire ca fiind onto-teo-logică?

Pe de o parte, prin faptul că *εἶδος*-ul apare în modul cel mai comun pretutindeni unde există întrebarea ființei. Nimic nu îi este mai specific ființei decât apariția ființării ca „oferindu-se privirii” dar, pe de altă parte, *εἶδος* în sensul platonician nu „oferă privirii” decât *ἀεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχου*², „comportându-se mereu în același fel”, adică identic. Dar de ce? Pentru că *εἶδος* nu este el însuși decât o „odraslă” a lui *ἀγαθόν* a cărui haină, ca să spunea așa, o poartă chiar înainte de a fi *εἶδος* a ceva sau a altceva. Prin urmare, *εἶδος* este, în sensul său cel mai intim, *ἀγαθοειδές*, agathoid. Fără *ἀγαθόν* el și-ar pierde stabilitatea eidetică într-atât, încât nu s-ar mai afla nimic „solid” (*βέβαιον*) sau „sănătos” (*ὑγιές*) în ceea ce ființa „oferă privirii”. A fi lumea lui Heraclit în care „totul curge neîncetat din toate părțile”. Teza ontologică a lui Platon cu privire la ființă este deci totodată dacă nu teologică (Platon nefăcând niciodată din *ἀγαθόν* un zeu), cel puțin pre-teologică, în timp ce *Metafizica* lui Aristotel, căreia i s-ar potrivi cel mai bine numele de *teologie*, concepe dacă nu ca zeu, cel puțin ca divinul însuși ceva ca Platon situa deja în ceea ce el numea *ἀγαθόν*.

În acest sens, se poate spune că teza nietzscheeană a eternei reîntoarceri a identicului corespunde mai mult cu filosofia lui Platon decât cu metafizica lui Aristotel.

În *Sein und Zeit*, Heidegger se străduiește mai degrabă să înțeleagă ce se află ascuns în orice teză asupra ființei, „libera înșiruire”³ a acestor teze constituind istoria metafizicii. De aceea, punând în 1957 întrebarea „Ce înseamnă ființă în *Ființă și timp*?”.

¹ Curs ținut la clasa Întâi superioară a liceului Condorcet din 25 aprilie până în 2 mai 1972.

² *Phaidon*, 78c.

³ *Qu'est-ce que la philosophie?*, în *Questions I și II*, ed. cit., p. 332.

el răspundea : „toate determinațiile metafizice ale ființei de la origini până la Hegel și Nietzsche inclusiv“.

În primăvara aceluiași an, el spusese în același sens, cu privire la structura onto-teologică a metafizicii, că gândirea din *Sein und Zeit*, în loc de a urmări să depășească încă o dată ceea ce îi era anterior, făcea semn spre domeniul depășit deja dintr-un salt de însuși *μετά* al oricărei metafizici. Deci, gândirea din *Sein und Zeit* revine din metafizică în esența sa, ea însăși ascunsă.

Pe baza „documentației“ de mai jos, putem stabili că orice interpretare a ființei s-a desfășurat încă de la origini într-un proiect al ființei asupra timpului, proiect invizibil interpretării înseși :

1) Mai întâi, pe baza faptului că interpretarea platoniciană, apoi cea aristotelică a ființei este interpretarea sa ca *παρούσια*, cuvânt contractat el însuși în *ούσια*, dar însemnând în esență *prezență*. Întrebarea : ce este acest lucru? înseamnă pentru Platon : „ce se află cu adevărat prezent în acest lucru?“. Răspunsul său este : *εἶδος*, dar prezentul la care se gândește, numind *εἶδος*-ul este, chiar o determinare a timpului.

2) Al doilea document e acela că, atunci când gândirea metafizică ajunge să-și pună întrebări cu privire la timp, așa cum o face începând de la Platon (*Parmenide* și *Timaios*) și Aristotel (*Fizica*, partea a IV-a), departe de a-și da seama că a determinat deja ființa printr-o referire enigmatică la timp, ea se mărginește să dezvolte în sens invers întrebarea timpului, în lumina întrebării ființei. Ea reușește cel mult să situeze în afara timpului și deasupra lui ceea ce este cel mai mult ființare în ființare, prin punerea sa ca „etern“. Cât despre timpul însuși, analiza aristotelică îl face să apară drept „ceva ce ține de mișcare“, unde doar „clipa de față“ (*το νῦν*), este „prezent“, deci „ființare“. În consecință, spune Aristotel, „clipa măsoară timpul, ca anterior și posterior“¹, ambele spunându-se „în raport cu clipa de față“².

Interpretarea timpului evocă așadar interpretarea unui parcurs sau a unei curse ce nu încetează să curgă sau, spune cu mai multă precizie Heidegger, „să salte“ de la o clipă prezentă la o alta prin care totul trece ca printr-un punct.

¹ *Fizica*, IV, 219b 11-12.

² *Ibid.*, 223a 4 urm.

În ce sens se scurge timpul, Aristotel nu o spune în mod explicit, limitându-se să-l caracterizeze drept esențialmente *distrugător*¹.

1) Sfântul Augustin îl vede curgând din viitor spre trecut și traversând de fiecare dată prezentul. A curge nu este tocmai expresia potrivită : „*a futuro in praeteritum transvolat*”². Trecerea se produce în zbor, prin traversarea țâșnirii de fiecare dată punctuale a prezentului : „*ut nulla morula extendatur*”³, „așa ca să nu fie nici o clipă de răgaz”.

Platon, Bergson, Husserl îl văd înaintând mai degrabă din prezent spre viitor și lăsând în urma sa trecutul. Προέρχεται, spune Platon în *Parmenide*⁴ : „merge înainte în timp”, iar în *Timaios* timpul va apărea ca „o copie care veșnic se mișcă”⁵.

Astfel, reprezentarea filosofică a timpului este legată de dubla imagine a *devenirii* și a *curgerii* deopotrivă.

Boileau : „Să ne grăbim : timpul curge și ne duce cu el / Clipa în care vorbesc s-a îndepărtat deja de mine”⁶.

Buffon spune, dimpotrivă : „Marele lucrător al naturii e timpul ; deoarece *merge* mereu cu un pas egal, uniform și regulat, el nu face nimic în salturi”⁷.

Timpul înseamnă *curgere* și *mers* deopotrivă. Fără îndoială că tocmai din această cauză Kant a putut să și-l reprezinte, în *Critica rațiunii pure*, ca fiind esențialmente permanentă : „timpul rămâne și nu se scurge”. La fel gândise deja și Ronsard : „Timpul se duce, timpul se duce, doamna mea ; / Vai, nu timpul, ci noi ne ducem”.

Dar, în toate cazurile, măsura esenței înseși a timpului este prezentul instantaneu : doar clipa este prezent, în jurul căruia se deschide neființa trecutului și a viitorului.

Bergson se mărginește să răstoarne sau să „inventeze” interpretarea aristotelică a timpului, transformând timpul, din „cauză a distrugerii” cum era, în „creație continuă a unei noutăți imprevizibile”⁸. Din acest moment, „schimbarea nu mai este o

¹ *Ibid.*, 226b 16 urm.

² *Confessions*, XI. Paris, Les Belles Lettres, 1950, t. II, p. 310 : „el zboară din viitor spre trecut”.

³ *Ibid.*

⁴ 152a.

⁵ 37d.

⁶ „A treia epistolă” către Antoine Arnauld.

⁷ Citat de Littré în articolul „Timp” (*Dictionnaire*, 1970, p. 820).

⁸ *La Pensée et le Mouvement*, în *Oeuvres*, Paris, PUF, 1963, p. 1331.

diminuare a esenței, nici durata diluată a eternității¹. „A se instala în ceea ce se mișcă“ devine acum sarcina cea mai specifică a filosofiei. Desigur, nu în detrimentul „instituirilor“, cum par a se teme unii, precizează Bergson în *Gândirea și mișcarea*. „Fiți liniștiți“², spune Bergson, care știe totodată că orice stabilire nu este decât un „instantaneu“ al duratei unde, dacă „numai prezentul singur există prin el însuși“, un astfel de prezent nu se reduce la o clipă fără durată căci trecutul, departe de a fi abolit, îi este esențialmente prezent acestui prezent ce îl contractă în el în mod propulsiv. Prezentul nu mai e, așadar, limita mobilă a două neființe, ci modul conform căruia o întreagă istorie nu încetează să se adume asemenea unui bulgăre de zăpadă „înaintând pe drumul timpului“³. Acesta este prezentul omului de acțiune: „acțiunea, precum săgeata, pornește cu o forță cu atât mai mare înainte, cu cât în urmă reprezentarea sa era mai tensionată“⁴.

În felul acesta, Bergson ne restituie, revăzută și corectată, interpretarea lui Aristotel, dilatând în urmă clipa prezentă până la a contracta în ea totalitatea trecutului, în vederea viitorului. Astfel, timpul, din fluviu și din curgere cum era, devine un drum și chiar la „la drum!“ în lumina căruia întreaga omenire ne apare „ca o imensă armată ce galopează alături de fiecare dintre noi, în urma și înaintea noastră, într-un atac tumultuos, capabil să învingă orice rezistență și să depășească multe obstacole, poate chiar și moartea“⁵.

La fel ca filosofia lui Marx sau cea a lui Nietzsche, bergsonismul ne apare drept una dintre acele „răsturnări brutale“ care, spune Heidegger, caracterizează ceea ce el numește „sfârșitul filosofiei“. „Răsturnarea“ bergsoniană e, fără îndoială, mai anodină decât răsturnarea marxistă – „Stați liniștiți!“, spune Bergson. Mai anodină și decât răsturnarea lui Nietzsche, la care Bergson se gândește uneori cu pudoare fără a merge până la a-l numi. Într-adevăr, spune el, dacă „omul sau supraomul“ ca „specie cu adevărat dominatoare“ este îndreptățit, în numele vieții ca elan vital, să-și „revendice ca domeniu întreg Pământul“, el nu satisface cu

¹ *L'Évolution créatrice*, *ibid.*, p. 786.

² *La Pensée et le Mouvant*, *ibid.*, p. 1385.

³ *L'Évolution créatrice*, *ibid.*, p. 496.

⁴ *L'Énergie spirituelle*, *ibid.*, p. 826.

⁵ *L'Évolution créatrice*, *ibid.*, p. 725.

adevărat cerințele acestei vocații „biologice” decât prin dobândirea unui „supliment de suflet”¹ care nu corespunde decât foarte indirect cu ceea ce Nietzsche numea „lărgirea spațiului însuși al sufletului”. În realitate, pentru Bergson, între deviza retrogradă : „autoritate, ierarhie, stabilitate” și deviza nietzscheeană „putere, dominare, beție” există loc pentru deviza cu adevărat democratică : „libertate, egalitate, fraternitate”.

Dar răsturnarea bergsoniană constă aici doar în a interpreta ca *μάλιστα οὐσία* (= „cel mai posibil *οὐσία*”) ceea ce, după Aristotel, era greu de prezentat drept *μετέχον οὐσίας*, adică participând la *οὐσία*. Răsturnând aristotelismul, Bergson nu se limitează desigur să inverseze raportul între termeni (ființă și timp) așa cum au fost definiți de Aristotel, căci s-ar putea spune despre el, reluând chiar cuvintele lui Heidegger referitoare la Nietzsche : „el simte totuși timpul într-un mod mai esențial și mai amplu, în sensul că îl caracterizează prin numele de durată”. Dar această aprofundare a timpului în durată, care întâlnește coborârea timpului obișnuit la nivelul spațiului nu este o transformare radicală. Ea rămâne un *anti* care, „precum o simplă contra-mișcare, rămâne captiva celui împotriva căruia luptă”. De aceea, citim în *Sein und Zeit*, analiza bergsoniană a timpului rămâne pentru Heidegger „atât vagă cât și insuficientă din punct de vedere ontologic”². Putem chiar spune că întrucât e răsturnare a ceea ce a fost până atunci, ea nu este decât o mișcare *à la française* a ceva ce luase în acea vreme cu totul alte proporții. S-ar putea spune, împreună cu Nietzsche, că bergsonismul rămâne o „muzică de cameră” a clasicismului academic, deoarece interpretarea dialectică (marxistă) a revoluției și ivirea lui Dionysos merg totuși mai departe.

Dimpotrivă, în *Sein und Zeit*, gândirea timpului nu este deloc o contramișcare în cadrul întrebării ființei ca „întrebare directoare” a metafizicii. Ea nu se reduce la ideea că devenirea are mai multă „soliditate” decât ființa însăși. Dar ea descoperă că gândirea ființei se raportează în mod enigmatic la gândirea timpului, în măsura în care acesta din urmă nu este încă gândit. Pentru Heidegger, acest non-gândit nu e nicidecum, durata bergsoniană ca „substanțialitate” a mișcării, deoarece în cartea sa din 1927 timpul nu reprezintă de fel răspunsul la întrebarea directoare a metafizicii,

¹ *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, *ibid.*, p. 1239.

² p. 333.

ci trecerea acesteia la o „întrebare fundamentală“ față de care ea nu constituie, poate, decât un preludiu.

Acestei interpretări a lui Heidegger i se aduc de obicei următoarele obiecții :

1) Întrebarea ființei nu e nicidecum „întrebarea directoare“ a metafizicii, aceasta putând fi, de exemplu, cea a lui Dumnezeu, a idealului sau a valorilor etc. În general, Heidegger nu răspunde la această obiecție. Se mulțumește să observe că nu doar din întâmplare caracterizează Kant drept ontologie însuși centrul acestei „metafizici a metafizicii“, pe care o publică în 1781 sub titlul : *Critica rațiunii pure*. Evident, Kant nu își începe cartea declarând, cum o făcuse Rousseau referindu-se la om : „cea despre care voi vorbi este ființa“. Cu toate acestea, întregul său demers constă în a determina în ce condiții „copula“ este poate avea în judecată o semnificație obiectivă și nu doar una subiectivă. De unde redactarea specific kantiană a întrebării : „Cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*?“ (= *τί τὸ ὄν ἢ ὅν* al lui Aristotel).

2) De ce întrebarea timpului ar fi arierplanul sau mai degrabă „non-spusul“ întrebării ființei? La această întrebare, Heidegger răspunde de regulă printr-o contra-întrebare : dar de ce atunci ceea ce noi traducem prin *ființă*, ca și cum acest termen ar avea un sens în el însuși, a fost numit cu bun-simț de greci, căroră le datorăm faptul de a gândi metafizic, *parousia* (*παρουσία*), nume ce semnifică pentru ei, înainte de toate, prezentul? Kant însuși rămâne, fără s-o știe, în același orizont cu grecii atunci când spune în treacăt că intuiția „spre care tinde orice gândire ca mijloc“ depinde „nemijlocit“ de prezența (*Gegenwart*) obiectului său (prima fază din „Estetica transcendentă“). Faptul că o spune Kant, fie și în treacăt, e semnificativ pentru ceea ce Heidegger numește uneori „uitarea ființei“ (*Seinsvergessenheit*). Ceea ce nu-l împiedică pe Kant ca, prin aceasta, „să intre direct în dialog cu Aristotel și Platon“¹.

Să însemne atunci că originea greacă a filosofiei îi aparține acesteia din urmă în conținutul ce îi este propriu în cel mai înalt grad și nu printr-un capriciu al istoriei (în sensul în care sparanghelul, înainte de a fi cultivat în jurul orașului Bois, a fost cultivat mai întâi la Argenteuil)? Răspuns claudelian al lui Heidegger : „e-vi-dent!“ Faptul că filosofia a vorbit mai întâi

¹ *Kant et le Problème de la métaphysique, op. cit.*, pp. 71-72.

grecește, apoi latinește, înainte de a-și lua ca pretins vehicul alte limbi, mai întâi franceza, apoi germana, nu reprezintă pentru ea niște zorzoane exterioare, ci esența, latina, necăutând niciodată în sine altceva decât un ecou al limbii grecești, iar limbile moderne, un ecou al latinei, ea însăși ecou al limbii grecești. Dar atunci înseamnă că trebuie să intrăm prin lingvistică? Nicidecum, deoarece problema limbii este mult prea serioasă pentru a fi o simplă chestiune de lingvistică. Nietzsche : „Dumnezeu a murit sufocat de teologie”¹. Lingvistica este pentru Heidegger locul unde se sufocă limba. De unde : „Mi se reproșează adesea că răspund prin etimologie la dificultățile gândirii. Dar tocmai contrariul este cel adevărat. N-am încercat niciodată decât să fac etimologia însăși mai gânditoare”². Exemplu : schema conceptului, spune Kant, e un „produs al imaginației”. Altfel spus, un fel de „imagine”, deși nu e vorba de o simplă „imagine empirică”. Termenul *imago*, spune Heidegger, este unul dintre substantivele derivate de la verbul *imitari*, iar un alt substantiv este *imitatio*. Dar *imago* corespunde totodată grecescului *εἰκών*, în care vibrează o cu totul altă proveniență. În *εἰκών* – iconul – auzim într-adevăr verbul *εἰkev*, care înseamnă : a se retrage din fața cuiva sau a ceva pentru a-l lăsa să treacă înainte sau a-i face loc. S-ar putea ca *Bild* din limba germană, aflat în centrul *Einbildungskraft*, pe care Kant îl redă bineînțeles prin *imaginatio*, să fie prin origine și prin sens mai apropiat de grecescul *εἰκών* decât de latinul *imago*, astfel încât schema în sens kantian nu este o simplă imagine în care conceptul a cărui schemă este „ar degenera prin vivacitatea originalului” (Bossuet), ci prezentarea directă, adică *intuitivă*, a conceptului însăși căruia i-ar servi mai degrabă de fond decât de simplu adaos – măcar atunci când, așa cum spune Kant în prima frază din „Estetica transcendențială”, intuiția este „cea spre care tinde orice gândire ca mijloc”. Să fie așadar conceptul mai degrabă mijlocul schemei decât schema mijlocul conceptului? Iar incidenta introdusă într-un mod atât de ciudat în prima frază din „Estetica transcendențială” să fie oare ca o piatră de așteptare a altceva, și anume a ceea ce Kant va studia sub titlul de „Schematismul

¹ *Die Unschuld des Werdens*, Ed. Kröner, t. II, nr. 948, p. 337.

² *La Chose*, în *Essais et Conférences*, trad. fr. de A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, pp. 207-208.

conceptelor pure ale intelectului"? Să citim, deci, această frază fără a ezita să ne mirăm :

„În orice chip și prin orice mijloace s-ar raporta o cunoaștere la obiecte, totuși modul prin care ea se raportează la ele nemijlocit și *spre care tinde orice gândire ca mijloc* este intuiția”.

Dacă suprimăm partea subliniată, ceea ce mai rămâne din frază este mai mult decât suficient pentru a susține de la un capăt la altul „Estetica”. Să fie deci vorba despre o supraîncărcare sau poate mai degrabă de un semn făcut deja de Kant spre ceva al cărui studiu va veni puțin mai târziu?

Dar dacă grecii, fără a da vreo explicație, au mințit ființa pornind de la timp și caracterizând-o drept *prezentă*, iar dacă și Kant vede culminând orice raport posibil al gândirii cu obiectele ei tot pornind de la timp, care este deci acest timp al cărui prezent e ființa prin ea însăși? Evident, nu este timpul a cărui măsură ar fi, după Aristotel, „clipa de față”, ci un cu totul alt timp pe care Heidegger îl caracterizează drept „non-gândit”. *Non-gândit* nu înseamnă *total necunoscut*, ci se referă la faptul că timpul nu vine în primplanul gândirii decât pentru a deveni acolo obiectul unei tematici explicite. De aceea, Merleau-Ponty are perfectă dreptate atunci când spune în prefața la *Fenomenologia percepției* (care este, poate, partea cea mai bună din carte) că, odată cu Husserl și Heidegger, fenomenologia aduce nu atât lucruri noi, cât ne readuce la ceea ce știam deja pentru a face din aceasta tema cunoașterii înseși.

Timpul despre care vorbește Heidegger și pe care îl caracterizează drept non-gândit este tocmai cel evocat de Nietzsche atunci când spune, fără a da nici el vreo explicație : „A fecunda trecutul deschizând viitorul, acesta să-mi fie prezentul”¹. Astfel, orice mare gândire s-ar deschide într-un triplu sens, prezentul pe care îl fundează dând în același timp spre trecut și viitor. Astfel, Descartes fundează pentru întreaga omenire un nou prezent luând naștere în urma sa, nu în precedentul aristotelic, ca sfântul Toma, ci mai degrabă în opera matematicienilor antichității, dintre care cel mai semnificativ este după părerea sa Apollonius, atunci când problema sa devine cea a „locurilor geometrice”. Căci în ideea locurilor geometrice se anunță în germene însăși ideea de ecuație

¹ *E.P.*, t. II, § 367, p. 114.

în *trecerea* de la geometrie la algebră, din care Descartes va extrage principiul unei reprezentări matematice a tuturor fenomenelor naturii. Dar noul prezent fundat astfel de Descartes, instituind în trecut o nouă tradiție față de care Aristotel face figură de dezertor, se află încă de la început. Totuși, el constituie deja germenul unui viitor ce va fi, spune Descartes, rezervat „nepoților noștri”¹ care, pe urmele lui Descartes, vor deveni în sfârșit „stăpânii și posesorii Naturii”.

La fel, mai aproape de noi, Cézanne aduce în pictură un nou prezent. Cel în care deschide pentru prima oară ochii era prezentul impresioniștilor, cu maxima lor de a picta exclusiv „după natură”. Da, spune Cézanne, dar cu condiția ca pictura să rămână în esența sa pictură. Pentru ca această condiție să fie îndeplinită, nu e suficient să se picteze „după natură”. Drept urmare, revenind la trecutul în care, spune Heidegger, „el își caută pentru sine un erou”. Cézanne corectează în mod decisiv maxima impresioniștilor, spunând: „a face Poussin după natură”. Astfel, asemenea lui Descartes, Cézanne „fecundează trecutul”, ca să folosim expresia lui Nietzsche. Însă, prin aceasta, el inaugurează un viitor ce va cuprinde în el atât cubismul cât și tot ce îi va urma. Poate că Cézanne, asemenea lui Descartes, n-ar fi apreciat în toate aspectele sale viitorul de care e răspunzător. Dar nu aceasta e problema. Elementul decisiv e acela că prezentul pe care îl fundează se deschide în toate sensurile în același timp, astfel încât prezentul picturii este întotdeauna cézanneian, tot așa cum prezentul lumii tehnice este întotdeauna cartezian. Iată de ce, la două secole după Descartes, Cézanne va spune: „Descartes este un erou”. Ceea ce înseamnă: lui îi datorează lumea modernă propriul ei prezent. Marele inițiator, spune Nietzsche, în măsura în care transformă perspectivele ce se deschid spre trecut sau mai degrabă în măsura în care deschide trecutul însuși într-o *nouă* perspectivă – căci înainte de el trecutul nu era decât ceva cenușiu – este totodată proiectat în depărtările cele mai extreme ale viitorului care, fără el, e la fel de lipsit de sens precum cenușiul trecutului, atât de departe încât nici măcar nu li se poate reproșa contemporanilor săi că nu l-au recunoscut. „Artistul nu este neînțeles, el nu este recunoscut. Este exploatat fără a ști că e el”².

¹ Scrisoare către Mersenne, sfârșitul lui decembrie 1637. Alquié, I, p. 822.

² George Braque, *Le Jour et la Nuit*, op. cit., p. 12.

Dar, spunea Nietzsche, „poate că un astfel de astru e menit să lumineze lumi mult mai îndepărtate ; poate că ar fi chiar o catastrofă dacă el ar fi recunoscut mai devreme“. Esențialul constă în a înțelege că o astfel de prospectare este întotdeauna retrospectivă. Ea nu deschide viitorul decât prin „fecundarea trecutului“, deoarece un astfel de viitor se anunță deja „prin o sută de semne“ celui ce știe să le descifreze. Fără un astfel de raport față de propriul său deja, viitorul nu este decât o vedere a spiritului, altfel spus o *utopie*, în timp ce trecutul fără raport cu viitorul nu este decât un „magazin pitoresc“ unde doar spiritul de curiozitate scotocește „istoric“ într-un câmp de ruine etichetându-și descoperirile (istoria ca știință umană). Doar atunci când și trecutul și viitorul își răspund în sfârșit unul altuia se ivește în lume un nou „prezent“. „A fecunda trecutul deschizând viitorul, acesta să-mi fie prezentul.“ Prezentul survine el însuși ca prezent în deschiderea simultană a trecutului și a viitorului.

De unde, la sfârșitul § 76 din *Sein und Zeit*, evocarea lui Nietzsche, cel din *Considerații inactuale*, una din aceste considerații referindu-se tocmai la istorie care îi apare lui Nietzsche cu un triplu chip : istoria monumentală, istoria vestigiilor, istoria critică. Referitor la începutul textului „Despre inconvenientul și utilitatea studiilor istorice pentru viață“, Heidegger scrie : „Nietzsche a înțeles cu privire la timp mai mult decât a spus“².

Titlul din 1927, *Ființă și Timp*, merge mai departe decât cartea însăși în care e vorba doar despre temporalitatea „existenței“ (*Dasein*). De unde cei trei „existențiali“ : a fi deja undeva..., în drum spre..., în luptă cu urgența sarcinilor prezente. Heidegger subliniază că acest al treilea punct predomină în general față de celelate două. Doar rar se întâmplă ca „repetarea“ unei posibilități trecute ca deschidere a prezentului spre propriul său viitor să provoace „dezactualizarea“ prezentului însăși. De aici, spunea Nietzsche, caracterul inactual al acestor *considerații*, de care se leagă, în *Sein und Zeit*, paginile de excepție despre moarte, aceasta din urmă fiind, referitor la existență, numele cel mai potrivit al viitorului. *Sein und Zeit*, spune Heidegger, e o carte în care am avansat prematur prea departe.

² *Sein und Zeit*, p. 396.

Dimpotrivă, întrebarea care trece pe primul plan în textele ulterioare lui *Sein und Zeit* nu e cea a „temporalității existenței”, ci aceea a istoricității ființei înseși, despre care nu este încă vorba în *Sein und Zeit*. Ceea ce în *Sein und Zeit* era numit în mod uniform „autenticitate” apare într-o altă lumină: Kant și Hegel nu sunt mai puțin autentici decât Platon și Aristotel sau decât Descartes și Nietzsche. Există deci, mai esențial decât „temporalitatea existenței” care își fundează un prezent unde resimte corelația dintre trecut și viitor, un destin mult mai neaparent decât cel numit în *Sein und Zeit*. În fața acestui destin, Heidegger este mult mai puțin nerăbdător decât în *Sein und Zeit*, care suna ca o manifestare a nerăbdării: „Ce mai așteptați pentru a...?” De această dată, nerăbdarea nu se mai potrivește. Mai adevărate decât întregul *Sein und Zeit* sunt cuvintele lui Trakl: „Privirea de aur a începutului, sumbra răbdare a sfârșitului”.

Sein und Zeit este o carte al cărei conținut e imposibil de redat, căci mai mult decât expunerea unui conținut, ea este crearea unei limbi ce ne vorbește despre ceea ce știm deja. Omul nu are nimic altceva în urma lui decât pe el însuși și numai pe el, iar înaintea lui nimic altceva decât nimicul propriei morți, de unde se refugiază în toate „preocupările circumstanțiale” pe care i le oferă lumea și cu care își ocupă timpul. Dar sub această activitate febrilă al cărei succes sau eșec îi umple orizontul persistă ceva ce răzbate rar, făcând să apară neînsemnătatea sistemului său de subterfugii. Așa este dislocarea radicală a angoasei care, din punctul cel mai îndepărtat al propriului său deja, îl pune în prezența nimicului chiar acolo unde el credea că se luptă cu ceva. Dar tocmai prin încercarea unei astfel de dislocări el revine la sine, nu mai sărac, ci mai expert, nu mai abil în a-și folosi timpul, ci deschis altfel spre propria sa sarcină ce îi apare cu atât mai gravă cu cât este mai mult eliberată „de idolii pe care fiecare dintre noi îi are și în preajma cărora obișnuiește să se furișeze”¹.

Dar atunci e vorba de nihilism? Nu mai mult decât în cazul lui Nietzsche, deoarece omul astfel dezgolit până la propriul său nimic este trimis nu la nimic, ci, spunea Nietzsche, la o „linie de creastă ce străbate secolele” având în istoria sa, drept unul dintre momente filosofia. așa cum reîncepe ea de fiecare dată când ceea ce este de salvat în esența sa redevine din nou o problemă de

¹ *Ce este metafizica?*, trad. rom., p. 51.

rezolvat : „Aceasta s-a întâmplat mai întâi la greci, atunci când au realizat ceea ce mai târziu va corespunde numelui de ființă. O astfel de deschidere a ființării s-a transformat apoi în sensul unei interpretări a acesteia drept creație a unui Dumnezeu. Așa a fost gândirea medievală. În zorii timpurilor moderne, ființarea în ființa sa a luat din nou o altă înfățișare : cea a obiectului de care devenim siguri prin calcul. De fiecare dată, a fost nașterea unei lumi”¹.

Opera ce începe astfel în 1927 cunoaște în dezvoltarea sa câteva etape :

1) Prima este *Sein und Zeit*, unde elementul decisiv e faptul că ceea ce grecii, fără alte explicații, au numit și simțit ca fiind *παρουσία* este interpretat în rezonanța sa temporală, pe când grecii n-au considerat nicăieri demn de a fi cercetat caracterul temporal a ceea ce, sub numele de *οὐσία*, își propuseseră să asculte. Dimpotrivă, în privința timpului, ei au căutat doar să fixeze ceea ce, în timp, putea să fie „ousic”. Pentru Aristotel, aceasta era „clipa de față” care vine doar pentru a dispărea.

E clar că pentru a gândi în temporalitatea sa voalată ceea ce grecii numiseră *οὐσία*, conceptul de timp, așa cum a fost el tematizat de Aristotel, e într-un totuș insuficient. Deci, o dată cu întrebarea referitoare la sensul temporal al ființei, esența timpului trebuie să devină, la rândul ei, demnă de a fi interogată.

Pe de altă parte, ceea ce grecii gândeau sub numele de „prezență”, era gândit, cum spune Aristotel, *ἀναγκάζόμενοι δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοι*², „ca fiind ceva corporal”, după dictarea fenomenului. Dar fenomenul, așa cum îl înțelegeau ei, nu era reprezentarea subiectivă pe care și-o putea face unul sau altul, ci lucrul însuși așa cum se manifestă el în deschis. Aristotel va spune deci la fel de bine : *ἀναγκάζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*, „după dictarea deschisului însuși”.

Interpretarea a ceea ce era pentru greci „de gândit” (*νοητέον*) trimite deci deopotrivă la timp, el însuși „de gândit”, și la *ἀλήθεια* ca ultimă referință pentru caracterul temporal al ființei. Până aici merge *Sein und Zeit* (1952).

2) Întrebarea ce se pune atunci, și care va eclipsa chiar și întrebarea timpului, așa cum a fost ea dezvoltată ca întrebare a „temporalității existenței” de la pagina 231 la pagina 436 din *Sein*

¹ *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 61.

² *Metafizica*, A, 5, 986b 31.

und Zeit, va fi deci întrebarea lui *ἀλήθεια* însăși, încă și mai radicală decât „interpretarea ființei în orizontul timpului”. Din această a doua „etapă” ce începe cu publicarea lui *Sein und Zeit* nu avem un scurt document care este conferința ținută de mai multe ori începând din 1930, cu titlul: *Vom Wesen der Wahrheit*. Se poate spune că această conferință, care pornește „de la conceptul curent de adevăr definit el însuși ca adecvare între gândire și lucru”, are drept fir conducător meditația asupra spuselor lui Heraclit: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*¹, în care Heidegger nu mai aude „Naturii îi place să se ascundă”, ci „Nimic nu îi e mai propriu ecloziunii decât ascunderea”. Din acest moment, deschisul va fi gândit pornind de la contra-esența sa care nu este ecloziunea, ci refuzul de a se ivi în deschis, idee complet absentă din *Sein und Zeit*.

Se poate spune că din acest moment locuțiunea „uitarea ființei”, așa cum începe să se ivească în *Sein und Zeit*, nu mai semnifică doar uitarea conexiunii specific grecești între *οὐσία* și *ἀλήθεια*, ci uitarea, ea însăși specific grecească, a ascunderii pornind de la care se deschide *ἀλήθεια* însăși. Se poate spune că, o dată cu textul referitor la esența adevărului, esența însăși a uitării e desfășurată mai amplu.

3) În cele de mai sus, locuțiunea „uitarea ființei”, chiar înțeleasă în sensul de uitare a deschisului și a ascunderii sale, păstrează încă sensul unui genitiv obiectiv. Nu doar deschisul, ci și ascunderea ființei face obiectul uitării. Lucrul acesta e spus în mod expres în ultimul text din *Holzwege*. „Cuvântul lui Anaximandru”: „Ființa se ascunde în timp ce se deschide în ființare”². Ascunderea față de care uitarea este doar un ecou reprezintă *die Sache des Seins*, treaba ființei înseși, și nu simpla consecință a faptului că omul ar avea tendința de a se comporta ca un uituc în raport cu cele gândite anterior. Această „ascundere a ființei” este interpretată, la rândul său, ca trăsătura fundamentală a întregii istorii occidentale, altfel spus: a metafizicii. Prin urmare,

¹ *Fragments*, B 123. Fraza lui Heraclit e implicită, de asemenea, în *Monn* (la sfârșit). Ea apare pentru prima oară în *Altheia* (1913). Heidegger pare să și-o rezerve. Atitudine similară cu cea a lui Nietzsche față de eterna reîntoarcere a identicului, în *Zamathustra*. S-ar putea totuși ca fraza lui Heraclit să nu fie firul conducător din *Vom Wesen der Wahrheit* și să fi fost adăugată ulterior. Heidegger: „Heraclit a spus doar: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*”. *Sein und Zeit*: Heidegger începe să intre în *ἀλήθεια* pentru a o gândi dincolo de ceea ce au gândit grecii despre ea (nota autorului).

² *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.* p. 274 și 275.

metafizica însăși ar trebui concepută ca „declin“, în timp ce în *Sein und Zeit* declinul era doar captarea gândirii de către „activitatea febrilă“ de care omul trebuie să se elibereze, nu pentru a-și neglija îndatoririle, ci pentru a le asuma fără a se pierde în ele. În acest stadiu, injoncțiunea cu care se sfârșește *Ce este metafizica?*¹ : „să te eliberezi de idolii pe care fiecare dintre noi îi are și în preajma cărora obișnuiește să se furișeze“¹ devine tot atât de ingenuă pe cât e de juvenilă. Meseria de a gândi nu constă în a trece dintr-un salt de la un nivel la altul. Ea seamănă mai degrabă cu „mersul unui om de la munte care urcă pas cu pas o pantă“. Gândirea autentică nu are nimic dintr-un salt. Ea este mai degrabă răbdare în sensul cuvintelor pe care, în *Imnul către Zeus*, Eschil la pune în gura corului :

„El le-a arătat muritorilor calea spre cunoaștere
Dăruindu-le
Să fie experți trecând prin încercare“².

¹ *Ce este metafizica?*, trad. rom., p. 51.

² *Agamemnon*, versurile 176–178 (trad. fr. a autorului).

Anexa I

LIBERTATE ȘI AUTONOMIE LA KANT¹

Cele două concepte, cel de libertate și cel de autonomie, ambele referitoare la cel de voință, nu consideră totuși acest al treilea concept din același punct de vedere.

1) *Libertatea* caracterizează raportul voinței drept cauză a acțiunii pe care o produce ca efect. Ea este deci în esență un mod al *cauzalității*.

2) *Autonomia* caracterizează ceva cu totul diferit și care nu are nimic de-a face cu cauzalitatea, și anume raportul dintre voință și *legitatea* conform căreia acționează.

Tipul de cauzalitate aflat în joc în cazul voinței se numește *finalitate*. Or, Kant tratează despre moralitate nu din perspectiva *scopului* urmărit în mod liber sau nu de către voință, ci din perspectiva *legii* conform căreia acționează voința. Tocmai în aceasta constă originalitatea proprie moralei kantiene. Bravo! va spune Hegel.

De ce această schimbare de perspectivă? Două motive:

1) Pentru că a acționa conform unor legi reprezintă pentru cauzalitate ceva mai general decât a urmări niște scopuri, ceea ce nu constituie decât un caz particular al cauzalității: „Orice lucru în natură acționează după legi”² și „Conceptul de cauzalitate implică în el conceptul de legi”³.

2) Pentru că perspectiva legii este mult mai conformă cu „conștiința morală comună” decât perspectiva scopului. Pentru „conștiința morală comună” nu este vorba atât de scopul urmărit cât despre *modul de a proceda*, altfel spus de conduita acțiunii. Într-adevăr, acesta e nivelul la care fiecare dintre noi face, dar în forul său interior, distincția specific morală între bine și rău. Aceasta era deja distincția aristotelică dintre *ποιησις* și *πράξις*. În *πρακτόν*,

¹ Curs ținut în martie 1968 la clasa Întâi superioară a liceului Condorcet.

² *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 122.

³ *Ibid.*, p. 179.

spune Aristotel, *ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος*¹, „acțiunea însăși este scopul”. De exemplu, Socrate găsește mai multă eupraxie „stând în această închisoare” decât dacă s-ar afla în siguranță la beoțieni, după evadarea din Atena. În primul caz, acțiunea face prin ea însăși o figură mai bună decât în cel al doilea. Contează nu ceea ce *exstat ab agitato*, ci figura acțiunii înseși. „Fie ce-o fi!”, spune foarte bine înțelepciunea populară.

Or, greșeala tuturor moraliștilor, inclusiv a grecilor care au studiat filosofic înseși obiectele morale „asupra cărora celelalte popoare n-au făcut mai mult decât să trăncănească”² a fost de nu a fi avut direct în vedere ceea ce observaseră totuși și numiseră atât de bine prin *εὐπραξία*. Fondul moralității rămânea pentru ei esențialmente mimetic față de o perfecțiune existentă în afara lor, iar aceasta în cazul când totul nu se reducea la o simplă *logistică* a „plăcutului” (*τὸ τερπνόν*). Prima metodă face omul *εὐδαίμων*, fericit (Aristotel). A doua pretinde a-i permite să *ἡδεσθαι ἡδεα συνεχῶς*, „se bucure continuu de ceea ce e plăcut” (Epicur). De unde, spune Kant, ezitarea bimilenară a moralei *filosofice* între *eudemonism* și *hedonism* – hedonismul fiind o distrugere brutală a moralității, iar eudemonismul nefiind el însuși decât o metaforă ipocrită a hedonismului și conducând nu la distrugerea brutală, ci la „eutanasia (moartea blândă) oricărei morale”³, totul printr-o injurie permanentă la adresa „conștiinței morale comune”.

Dimpotrivă, atunci când problema morală e abordată nu conform tradiției filosofice, din perspectiva *scopului*, ci, conform conștiinței morale atât de bine abandonată de filosofie, din perspectiva *legii* căreia acțiunea trebuie să i se conformeze pentru a fi morală, se ivesc imediat două cazuri (deși ele sunt necunoscute conștiinței morale comune care are vizibil nevoie să fie luminată în această privință): cel al *eteronomiei* și cel al *autonomiei*. Kant va încheia secțiunea a doua din *Întemeierea metafizicii moravurilor* spunând că temeiul moralei este autonomia voinței. Dar să nu anticipăm.

Cum poate fi posibil ceva cum e autonomia?

1) Rousseau rezolvase foarte bine dificultatea în domeniul exterior al dreptului public prin teoria *contractului social*, adică

¹ *Etica Nicomachească*, VI. 2. 1139b 3-4.

² *Critica rațiunii practice*, trad. rom., p. 231.

³ *Métaphysique des mœurs*, „Doctrines de la vertu”, prefată, Paris. Vrin, 1968, p. 46 (Ak., VI. p. 378).

al unei „prime convenții” prin care „fiecare unindu-se cu toți să nu se supună totuși decât sieși și să rămână la fel de liber ca înainte”¹.

2) În domeniul moral nu există un partener posibil pentru o astfel de convenție : omul este singur față cu sine însuși. Dar, în această situație, *autonomia* e cu atât mai posibilă. Bineînțeles, nu pe baza exterioară a unei *reciprocități contractuale*, ci pe baza unei *coincidențe* absolute a sinelui cu sine însuși : „*in interiore homine*”, spunea sfântul Augustin.

Într-adevăr, e suficient ca omul să se conducă după maxime pe care să și le poată reprezenta „*se solum alloquendo*”, adresându-și cuvântul doar sieși, ca pe niște legi universale ale naturii, pentru a deveni astfel nu doar *subiectul*, ci *autorul* legii al cărui subiect este. Căci, din acest punct de interioritate, se poate spune că extremele se ating. Pe de o parte, legea ca *res surda et inexorabilis*, lucru insensibil și inflexibil, iar pe de alta, acordul intim cu sine însuși în recunoașterea legii. Autonomia morală constă deci în a admite ca maxime ale acțiunii doar cele relativ la care omul este în deplin acord cu sine pentru a și le reprezenta ca legi universale. Astfel, fondul moralității se reduce exclusiv la acordul rațiunii cu *ea însăși* în stabilirea propriilor legi, fără ca vreo „voce străină” (Rousseau) să vină să tulbure din afară „vorbirea însingurată a sufletului” (sfântul Augustin).

Dar care e statutul logic al propoziției : legea morală în mine este autonomia voinței? Nu este, spune Kant, o propoziție analitică, ci o propoziție sintetică *a priori*².

1) Propoziția nu este analitică, ci sintetică. În zadar analizez conceptul de *virtute* care corespunde totuși *direct* (=analitic) celui de moralitate, nu găsesc în el decât următoarele elemente :

a) conceptul de libertate (în opoziție cu „constrângere”) ;
b) cel de dependență a voinței față de o anumită regulă exterioară ;

c) ideea că virtutea trebuie să depășească excitarea pasiunilor.
Dar nu găsesc :

a) nici că reprezentarea virtuții ar fi în mine o forță motrice³ ;

¹ *Contractul social*, I, 6.

² *Fondements de la métaphysique de moeurs*, op. cit., p. 181 ; Ak., IV. 447.

³ *Critica rațiunii practice*, trad. rom., p. 248.

b) nici că regula care o fundează ca virtute ar fi tocmai autonomia virtuții, adică regula unei voințe a cărei maximă e în același timp capabilă să fie ea însăși un fel de lege universală¹.

2) Propoziția este deci sintetică, dar ea este totuși *a priori*, deoarece *trecerea* (*Übergang*) de la o datorie (=A) la autonomie (=B) nu e o adăugare fortuită a lui B la A, după cum nu este o simplă adăugare nici trecerea de la cunoașterea triumghiului ca putând fi înscris într-un cerc la cea a aceluiași triunghi ca figură având suma celor trei unghiuri egală cu două unghiuri drepte. În ambele cazuri, ne aflăm în apodicticitatea (*a priori*) certitudinii.

La fel, Rousseau analizează în zadar ideea de stare, deoarece nu găsește în ea altceva decât enunță prima frază din *Contractul social*: „Omul s-a născut liber și este pretutindeni în lanțuri”². Deci nu *analitic*, ci *sintetic*, „legitimează” el această situație ciudată, „întorcându-se” la ideea unei „prime convenții”³. Nu e vorba de o analiză logică, ci mai degrabă, ca în geometrie, de o regresie lămuritoare ce nu poate fi numită analiză decât la modul metaforic. De unde nota lui Kant din § 5 al *Prolegomenelor*: „Metoda analitică, întucât se opune metodei sintetice, este cu totul altceva decât un ansamblu de propoziții analitice; ea înseamnă doar că se pleacă de la ceea ce se caută ca de la un dat, și că se revine la singurele condiții în care el este posibil. În această metodă de predare se folosesc adesea numai prepoziții sintetice; analiza matematică oferă un exemplu, și ar fi mai bine s-o numim *metodă regresivă* pentru a o deosebi de *metoda sintetică* sau *progresivă*”⁴. Din acest motiv, cele trei secțiuni care jalonează în *Întemeierea metafizicii moravurilor* „analiza” conștiinței morale comune corespund toate trei titlului de „trecere” (*Übergang*).

Dar într-o astfel de sinteză *a priori*: moralitate = autonomie a voinței, care este de fapt sintetizantul *a priori*? În cazul proprietăților triumghiului, sintetizantul era *spațiul* însuși întrucât reunea intuitiv *in uno* proprietățile diverse ale triumghiului⁵. Aici, nu. Dar atunci, de unde îmi vine certitudinea *a priori* a moralității, precum și cealaltă certitudine *a priori* conform căreia moralitatea este autonomia voinței? De unde, dacă nu din subiacența unei a

¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 181 (Ak., IV, 4-17).

² *Contractul social*, I, 1.

³ *Ibid.*, I, 5, titlul capitolului.

⁴ *Prolegomene*, § 5.

⁵ *Critica rațiunii practice* (Ak., V, 42-43).

treia certitudinii încă și mai secrete, și anume că omul, așa cum se cunoaște pe sine la modul familiar (psihologic), nu este decât „fenomenul de sine”¹, altfel spus că autonomia este „realizarea” în lume a unei minuni mai mari decât toate celelalte minuni ale lumii. Această convingere *a priori* ne face să descoperim moralitatea în noi și conduce gândirea la a considera în mod sintetic voința bună a omului virtuos ca voință autonomă, deși conceptul celei dintâi nu-l conține pe al celei de a doua. Altfel spus, încă o dată : doar în măsura în care *știm* că suntem într-o altă lume, fără a ne *vedea* și a ne *simți* totuși în ea², devine posibilă o „trecere” de la filosofia morală populară, cea a voinței bune, la metafizica moravurilor care definește sintetic voința bună drept autonomie a voinței, ceea ce este la fel de minunat ca atunci când Rousseau ne dezvăluie fundamentul statului drept „contract social”.

Concluzie : dacă fundamentul moralității este autonomia (trecerea de la filosofia morală populară la metafizica moravurilor), fundamentul autonomiei e libertatea (trecere de la *Metafizica moravurilor* la *Critica rațiunii practice*).

Dificultate : cercul kantian. Acesta este semnalat de Kant însuși încă din 1785. Cf. începutul secțiunii a treia din *Întemeierea metafizicii moravurilor* : „Noi presupunem că suntem liberi în ordinea cauzelor eficiente, pentru a ne concepe în ordinea scopurilor supuse unor legi morale și ne considerăm apoi aserviți acestor legi pentru că ne-am atribuit libertatea voinței”³. Nu este oare acesta un „cerc vicios evident”⁴? Întreabă Kant. Nu mai mult decât în *Contractul social* al lui Rousseau. Dacă fundamentul statului este contractul social, eu nu cunosc totuși contractul decât în măsura în care există stat. În prefața la *Critica rațiunii practice*, Kant va respinge acuzația de cerc prin distincția între *ratio essendi* și *ratio cognoscendi* : libertatea este *ratio essendi* a autonomiei⁵.

Să revenim acum de pe aceste înățiimi metafizice la *Metafizica moravurilor* (1797). Traseul nostru :

¹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 201 (Ak., IV, 457).

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 187 (Ak., IV, 450).

⁴ *Ibid.*

⁵ *Critica rațiunii practice*, trad. rom., p. 90.

Critica rațiunii practice (1788)
Religia în limitele simplei rațiuni (1793)



Întemeierea metafizicii moravurilor (1785)
Metafizica moravurilor (1797)



Cum îi este prezentă conștiinței omului legea autonomiei (*γυνῶθι σεαυτόν*)? Ea nu îi este niciodată prezentă decât în figura datoriei (*Pflicht*), adică a unui conflict între „forța motrice” care se naște din „pura reprezentare a virtuții” și excitarea „patologică”, adică aceea a pasiunilor omului.

Cf. binele și frumosul. În frumos există, de asemenea, un contrast analog. De aceea frumusețea va putea fi „simbolul moralității” (*Critica facultății de judecare*). Frumosul, va spune Kant, este într-adevăr o figură a „plăcutului” (*τὸ ἥδον*) deși această figură diferă de cea a „agreabilului”. „Lucrurile agreabile există și pentru oameni, adică pentru ființele animalice dar totuși raționale, însă nu doar raționale (de exemplu spiritele), ci în același timp și animalice”¹ – partea a doua a frazei a fost adăugată în ediția a doua. Animalitatea este deci o condiție pozitivă a ceea ce Valéry va numi „impresia de frumusețe”.

Dar în binele ca datorie nu este vorba, ca în frumos, de un contrast armonic între cei doi poli ai omului (materie și spirit), ci de un *conflict* ce corespunde celui propus de creștinism drept conflict nu doar între cer și pământ, ca la greci, ci între cer și infern. Grecii, spune Kant, deși nu s-au mulțumit să „trăncănească despre obiectele morale”, nu au atins totuși fondul lucrurilor. Aici Kant îl prefigurează vizibil pe Hegel, conform căruia grecii au trăit în „elementul frumuseții”. Diferența va fi că, după Hegel, grecii au avut dreptate într-un sens, deoarece frumosul e mai aproape de Idee, a cărei „splendoare sensibilă” este, decât binele. Cu alte cuvinte, dialectica depășește infernul.

Dar dacă, după Kant, moralitatea îi apare omului în principal în figura datoriei (*Pflicht*), datoriile apar la rândul lor în dubla figură a datoriilor de virtute. Chestiunea *Metafizicii moravurilor*

¹ *Critica facultății de judecare*, trad. rom., p. 102.

este deci : dreptul și datoria. Dreptul și datoria sunt astăzi, precum esența și existența, niște *omnibus nota* ale filosofiei. În realitate e vorba de o corelație care este mai mult romană (*officium-jus*¹) decât grecească (în limba greacă, *ὀρθόν, δίκαιον, ἀγαθόν θεόν* sunt practic sinonime). Kant nu-și dă încă seama de aceasta. Doar Hegel va fi cel ce va descoperi că fondul chestiunii este trecerea de la lumea greacă la lumea romană. De unde, în *Fenomenologia*, scurtul capitol intitulat „*Rechtzustand*” („Starea dreptului”) care ne evocă un capitol anterior, „Conștiința nefericită”, totul fiind pregătit de multă vreme.

După Hegel, romanii sunt poporul dreptului. Dar de ce? Pentru că ei sunt poporul în care „substanța”, în loc să le fie immanentă ca spirit viu, s-a ivit în ei ca „abstracție” : „*die einfache Gediegenheit ihrer individualität ist in viele Punkte zersprungen*”² = „simplitatea viguroasă a individualității sale (cea a substanței) s-a sfârșit într-o dispersare multiplă de puncte”. Între astfel de „puncte” se va stabili corelația specific romană dintre drept și datorie, dreptul divizându-se el însuși în *fas* și *jus* : „*nam ad religionem fas, ad hominem jura pertinent*”, „căci *fas* privește religia, iar *jura* oamenii” – *jus* din punct de vedere uman suprem (suveran), cel al cărui destin se sfârșește tocmai într-o apoteoză („Simt că devin un zeu”, spune Domițian) fiind *jubere* în sensul de *imperare* sau *regere* (*rectum*). De unde, la Vergiliu : „*Tu regere imperio populos, Romane, memento*”³.

Poate că *jus* și *jubeo* nu sunt, etimologic, același cuvânt, *jus* fiind mai aproape de *juratum* decât de *jussum*.

Prin aceasta, spune Hegel în *Filosofia istoriei*, „lumea a fost cufundată în doliu”⁴. Dreptul roman, așa cum este el codificat sub Imperiu, de la Augustus la Septimiu Sever, este doliul lumii, mai exact doliul pentru măsura unei lumi a unității grecești. „Pe de o parte, fatalitatea și generalitatea abstractă a suveranului”⁵ care domină mai degrabă decât guvernează, de cealaltă, abstracția persoanei juridice care „se despăgubește pentru tratamentul dur

¹ Dar și în latină : *rectum*. *Jus* nu este decât o latură a lui *rectum*, cealaltă latură fiind *officium*.

² *Phénoménologie de l'esprit, op. cit., t. II, p. 43.*

³ *Eneida*, VI, versul 851 : „Amintește-ți, romane, că tu conduci popoarele prin imperiul tău”.

⁴ *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 19 87, p. 215.

⁵ *Ibid.*, p. 245.

pe care îl suportă din partea statului printr-o duritate similară pe care o manifestă cu plăcere (*geniessen*) în familia sa : pe de o parte valet (*Knecht*), pe de alta, despot¹. Filosofii acestei lumi nu fac decât să exprime și ei același lucru : stoicism, epicureism, scepticism.

Dar acest doliu, va spune Hegel, nu este pur și simplu o pierdere : el e așteptarea unei bucurii ce întârzie și se prezervă. După Hegel, tocmai din această cufundare a lumii în doliul roman se va ivi creștinismul². Atât i-a fost necesar și silogismului dialectic care este istoria lumii (cf. Leibniz : a fost suficientă violarea Lucreției de către Tarquinius pentru ca să înflorească în sfârșit Republica romană). Într-adevăr, în doliu se află o lume. Doliul, asemenea angoasei sau bucuriei, e o figură a lumii (cf. *Ce este metafizica?*).

La Kant, lucrurile nu au mers încă atât de departe. Dreptul și datoria coexistă static. Noțiunea fundamentală este totuși cea de datorie, deoarece totul se împarte în datorii de drept și datorii de virtute. Dar ce specie de datorie sunt datorii de drept? Față de cine există astfel de datorii?

1) La prima întrebare, Kant răspunde definind datoria de drept ca putând fi luată legitim în grijă de câte o legislație exterioară.

2) La cea de a doua, el răspunde printr-un tabel (cf. Introducere la *Doctrina dreptului*³) :

1

Situația juridică a omului față de ființele care nu au nici drepturi nici datorii :

Vacat

Căci e vorba de ființe lipsite de rațiune pe care nu le obligăm mai mult decât putem fi obligați de ele.

2

Situația juridică a omului față de ființele care au atât drepturi cât și datorii :

Adest

Căci e vorba de un raport de la om la om.

¹ *Ibid.*, p. 222.

² *Ibid.*, p. 215.

³ Ak., VI, 241 ; cf. *Métaphysique des mœurs*, „*Doctrine du droit*“, op. cit., p. 115.

3

Situația juridică a omului față de ființele care au datorii fără a avea drepturi :

Vacat

Căci aceștia ar fi oameni fără personalitate (sclavi, șerbi).

Situația juridică a omului față de ființa care nu are decât drepturi și nici o datorie (Dumnezeu) :

Vacat

Cel puțin în simpla filosofie unde ideea unei astfel de ființe nu e un obiect al experienței posibile.

Deci este clar că nu există raporturi de drept decât între oameni.

Anexa II

EXTRAS DINTR-UN CURS DESPRE NIETZSCHE¹

„DUMNEZEU A MURIT“

Am putea încerca aici să înțelegem o a treia vorbă² a lui Nietzsche : „Dumnezeu a murit“, în germană : „*Gott ist tot*“ și nu „*Gott ist gestorben*“. *Tot* îl conține pe *gestorben*, dar spune ceva mai mult, în sensul în care vorbim în franceză despre o creangă moartă sau despre un copac mort. Mai există o creangă sau un copac, dar ele nu se află aici decât „conform analogiei“, ca mâna tăiată sau medicul desenat despre care vorbește Aristotel. Pentru Nietzsche, Dumnezeu a murit înseamnă : Dumnezeu pe care avem obiceiul de a-l invoca sau la care ne rugăm nu mai valorează nimic în calitatea sa de Dumnezeu, în sensul în care un garajist spune despre un cauciuc că a murit, adică nu mai valorează nimic în calitatea sa de cauciuc. Nu e vorba despre moartea lui Iisus pe cruce, având în vedere că această moarte a „murit“ ea însăși. Nimeni n-a ajuns până acolo. Moartea lui Dumnezeu este totuși o poveste veche. Înaintea lui Nietzsche, Hegel spune la sfârșitul lui *Glauben und Wissen*³ : „*Gott selbst ist tot*“ și îl citează imediat pe Pascal care îl reia ca un ecou pe Plutarh, acesta spunând că o voce s-a înălțat pe malurile antichității, rostind : „Marele Pan a murit“⁴. Dar înaintea lui Plutarh, Sofocle spusese deja ceva analog în corul din *Oedip rege* : *Ερπει δὲ τὰ Θεῶα* „divinul se târăște“⁵.

¹ Extras dintr-un curs despre Nietzsche ținut la clasa întâi superioară a liceului Condorcet în primul trimestru al anului școlar 1968-1969 (dată comunicată cu amabilitate de Claude Roels).

² Celelalte două sunt, bineînțeles, voința de putere și eterna reîntoarcere (Nota editorului).

³ *Foi et savoir*, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1988, p. 206.

⁴ *Cugelări*, ed. Brunschvicg, nr. 695.

⁵ Versul 910.

Bineînțeles, filologia trece imediat de la obiectiv la subiectiv : cel ce se pierde la oameni este „sensul divinului“. Fără îndoială că aceasta nu era singura trivialitate la Sofocle. Eschil, înaintea lui Sofocle, spune un lucru la fel de surprinzător : „Ceea ce e drept își schimbă forma“¹. Poate că în cele din urmă Nietzsche e cel mai aproape de Eschil, căci anunțarea morții lui Dumnezeu nu este ea însăși decât presimțirea unei reîntoarceri. Astfel Nietzsche scrie în perioada lui *Zarathustra*, adică imediat după *Știința voioasă* unde se află celebrul pasaj intitulat „Dumnezeu a murit“ – este, spune el, cuvântul „nebunului“ (*toller Mensch*)² : „Voi spuneți că Dumnezeu se descompune din sine, dar el nu face decât să-și schimbe pielea... iar voi nu veți întârzia să-l revedeți : dincolo de bine și de rău“³. El nu-și schimbă numai pielea, ci și numele, nu pentru a lua un nume nou, ci pentru a relua unul foarte vechi, acela de Dionysos. Nietzsche face apel la Dionysos, altfel spus „Sfârșitul“ împotriva „Crucificatului“. De unde ultima frază din *Ecce homo* : „M-ați înțeles bine? Dionysos împotriva Crucificatului“. Noul zeu este deci *împotriva* unui zeu mai puțin vechi decât el. Nu cumva Nietzsche își formulează aici gândirea, spune Heidegger, „la limita extremă a resentimentului“⁴ de care Zarathustra vrea, dimpotrivă, să elibereze oamenii? Nu reprezintă oare un astfel de resentiment pur și simplu răsturnarea celui manifestat în repulsia creștină față de pretinsul „păgânism“? Hölderlin, cu o jumătate de secol înaintea lui Nietzsche, gândise cu totul altfel atunci când ajunsese să-l denumească pe Dionysos un Iisus „fratern“⁵. Ei sunt chiar trei, spune Hölderlin, „*die einigen Drei*“ (cei trei care sunt unul) : Dionysos, Hercule, Iisus. Toți trei sunt fiii lui Dumnezeu, ultimul dintre ei, cel mai drag, în sfântul Matei, devenind unic doar în a patra evanghelie (ca și cum, de foarte departe, sinopticele îl aprobau pe Hölderlin) ; el atinge în treacăt pământul nostru fără a întârzia aici, în timp ce ceilalți doi se simt atât de bine aici încât după ce vremea grecilor a trecut, îi regăsim sub nume latine. Iisus este pentru Hölderlin zeul „fugitiv“, de unde epigrama sa intitulată „*Wurzel alles Übels*“ (Rădăcină a oricărui rău) :

„*Einig zu seyn ist göttlich und gut ; woher ist die Sucht denn Unter den menschen, dass nur Einer und Eines nur sei?*“⁵ (A intra în Unitate este

¹ Coeforele. versul 308.

² *Știința voioasă*. III. § 127. trad. rom. , p. 129.

³ *V.P.*, t. II, § 407. p. 329.

⁴ *Essais et Conférences*. op. cit., p. 142.

⁵ Cf. *Dialogue avec Heidegger*. Paris, Ed. de Minuit, 1985, t. IV, p.48.

divin și ne salvează ; de unde atunci furia/Printre oameni, când este doar unul și nimic mai mult?).

„*Einig zu seyn*“ e un ecou direct al lui „*einiger Drei*“. În pofida admirației sale pentru Kant (Moise al națiunii noastre¹), lui Hölderlin îi este greu să nege că acesta o ia puțin razna atunci când face din monoteism scânteia adevărului (cf. „Dialectica transcendențială“). Nietzsche va merge chiar până la a numi monoteismul atât de drag lui Kant „monotono-teism“².

Apare însă imediat întrebarea : dacă Dumnezeu a murit, cum a murit și de ce? *Toller Mensch* din *Știința voioasă* spune doar atât : „Noi l-am ucis!“³ Dumnezeu mort a fost, prin urmare, asasinat. Dar nu în *Știința voioasă*, ci în altă parte, Nietzsche va preciza : „el a fost sufocat“ – „A murit sufocat de teologie“⁴. Dar ce este teologia? Răspunsul lui Nietzsche, la începutul lui *Dincolo de bine și de rău* : „platonism pentru uzul poporului“⁵. A murit Dumnezeu de platonism? Dar de ce platonismul, și de unde vine el? Vine, spune Nietzsche, din aceea că a trebuit să se treacă neapărat prin el pentru ca „planta pădurilor primitive“ cu numele de om să poată învinge în final tot restul. Dar astăzi nimic nu mai merge ca înainte : platonismul, care a fost vreme îndelungată „o salvare pentru om“ ne mai obligă și acum să-i plătim răscumpărarea și suntem departe de a fi terminat de plătit. Deci, dacă Dumnezeu a murit, aceasta se datorează faptului că esența cea mai intimă a ființei este voința de putere, care a avut nevoie la vremea ei de platonism ca de o „condiție de existență“.

Prin urmare, totul se înlanțuie în mod riguros. Dar totul se sprijină pe această propoziție : „Voința de putere este esența cea mai intimă a ființei“⁶. De ce? Răspuns : în aceasta constă întreaga metafizică. Ce este deci metafizica? Să spunem aici doar atât : un demers în care Dumnezeu însuși are nevoie de ființă pentru a fi ceea ce este. Sfântul Bonaventura o spunea foarte bine în latina sa franciscană : „*Si deus est deus, deus est*“ (=dacă Dumnezeu e legat de el însuși prin micul cuvânt „a fi“, atunci Dumnezeu există). Dacă Dumnezeu s-a născut din ființă, de ce n-ar muri el tot prin

¹ Scisoare către Karl Gock. 1 ianuarie 1799.

² *Amurgul idoloilor*, „Rațiunea în filosofie“, § 1 (trad. rom., p. 465) și *Antihristul*, § 19.

³ Cartea III, § 125, trad. rom., p. 130.

⁴ *Die Unschuld des Weidens*, Ed. Kröner, t. II, nr. 948, p. 337.

⁵ Cf. Prefața, la sfârșit.

⁶ *U.P.*, t. I, § 54, p. 217.

ființă, atunci când „ceea ce e drept“ (τὸ δίκαιον), adică ființa, μεταβαίνει, „își schimbă forma“ (Eschil).

Deci, dacă Dumnezeu nu există nemijlocit, așa cum există, dimpotrivă, Dumnezeul revelației care se anunță el însuși pentru a vorbi imediat despre sine (iată Dumnezeul meu, spune Pascal, cel ce „vorbește despre el“), el trebuie „să-și schimbe pielea“ de îndată ce, cum spune Eschil, „ceea ce e drept își schimbă forma“. De unde, Nietzsche – și acesta e *credo*-ul său cel mai profund încă din epoca *Nașterii tragediei* : „Ich glaube an des urgermanische Wort : alle Götter müssen sterben“¹= „Cred în aceste cuvinte ale vechilor germani : toți zeii trebuie să moară“. Dar adaugă imediat : „Wieviele neue Götter sind noch möglich!“²= „Câți zei noi sunt încă posibili!“ care vor fi poate „alcionieni“ precum cerul din Nisa sau vor fi poate zeii ușurătății, nu Dumnezeul care moare pe cruce pentru a răscumpăra păcatele vieții, ci acela care nu încetează să retrăiască din adâncul oricărei distrugerii, zeul renașterii continue și nu cel al vieții eterne : Dionysos.

Dionysos este așadar Dumnezeul ființei în sensul în care înțelege Nietzsche ființa, și anume zeul care reflectă determinația ființei ca voință de putere. Numele meu cel mai potrivit, spune zeul lui Nietzsche, este : eterna reîntoarcere a identicului. În fond, este ceea ce gândeau în mod confuz și grecii, atunci când vorbeau de Dionysos. Nimic nu e mai transparent decât filosofia lui Nietzsche la ceea ce Heidegger numește structura „onto-teologică“ a metafizicii ca trăsătură fundamentală a oricărei metafizici.

O astfel de structură transpare și în metafizica marxistă, deoarece Marx este de asemenea un metafizician. După ce a determinat esența ființei în *quid*-ul său ca muncă, altfel spus producție, el caută să determine ce *quomodo*, ce „mod“ corespunde cel mai bine determinației sale quidditative a ființei. Răspunsul său este : socialismul. În lumea muncii, socialismul este cerul, cerul ființei fiind, spune el, „die absolute Form für die Entwicklung der Produktivkräfte“³ („forma [modul] absolută pentru dezvoltarea forțelor de producție“), exact la fel cum Aristotel ar fi putut spune că θεῖον (divinul) ca ἀκίνητον (în afara mișcării) este forma absolută pentru dezvoltarea ființei înțelese ca ἐνέργεια. Din acest moment,

¹ *La Naissance de la tragédie*, trad. fr. de G. Bianquis ușor modificată, Paris, Gallimard, 1949, p. 191.

² *F.P.*, t. II, § 380, p. 379.

³ *Das Kapital*, III, cap. 15, secțiunea 4, Berlin, Dietz Verlag, MEGA, 1957, III, p. 274.

totul se etajează la fel de bine la Marx, ca și la Aristotel. Dedesubtul divinului, spunea Aristotel, se află cerul, dedesubtul cerului *φύσις* (natura) și chiar dedesubtul naturii *αὐτομάτον*, întâmplarea, care e „foarte aproape de neființă”. Fiecare dintre formele inferioare e din ce în ce mai puțin absolută pentru desfășurarea ființei ca *ἐνέργεια*. Tot așa la Marx : dedesubtul socialismului se află capitalismul, dedesubtul capitalismului modul de producție familial sau tribal, sau asiatic, sau cum vrem să-i spunem și, încă și mai jos, diviziunea muncii în actul sexual sau, poate, vânătoria, fiecare dintre formele inferioare fiind din ce în ce mai puțin absolută pentru desfășurarea ființei ca muncă. Diferența față de Aristotel constă în faptul că aceste diferite forme sau moduri se înlănțuie *dialectic*, fiecare născându-se din moartea celei ce o precedă. Dar bineînțeles că Aristotel nu îl citise pe Hegel!

Aici ne lovim de întrebarea întrebărilor. S-ar putea, într-adevăr, ca voința de putere să nu fie „esența cea mai intimă a ființei” și ca, așa cum se spune, Nietzsche „să se înșele”. Dar atunci se poate că Hegel se înșală sau este înșelat atunci când esența cea mai intimă a ființei îi apare ca „mișcare dialectică”, după cum Leibniz se înșală când ea îi apare ca *τὸ δυναμικόν*, altfel spus ca *vis primitiva activa* sau Aristotel când o numește *ἐνέργεια* și Platon când o caracterizează drept *εἶδος*. E într-adevăr un punct de vedere. Dar ei se înșală cu privire la ce? La religia care le este exterioară – e ceea ce spusese sfântul Pavel și ceea ce va spune Luther – sau la știință? Dar ce știință a luat vreodată în seama ei tezele filosofiei? Rămâne posibilitatea ca respectivul filosof să se înșele din punctul de vedere al cuiva pentru care filosofia se oprește înaintea unui oarecare filosof dincolo de acesta începând eroarea, în sensul în care goticul ar fi o eroare din punctul de vedere al artei romanice iar stilul renasterii o eroare din punctul de vedere al artei gotice.

Vorbele filosofiei nu sunt oare mai degrabă niște vorbe rare, căroră ar trebui să le dăm atenția cuvenită, nu în speranța de a detecta în ele vreo eroare, ci pentru a *ne mira* în fața lor, asumându-se sarcina de a le înțelege, în sensul în care Heidegger spune : „Putem să înțelegem sau să nu înțelegem, să ne pregătim pentru a înțelege sau să lăsăm deoparte orice pregătire de acest gen”¹.

¹ *Le Principe de raison, op. cit.*, p. 163.

Vorbele filosofiei sunt, poate, vorbele celor care, spunea Aristotel, se prezintă ca ὅτι αὐτοῦ τοῦ ὅτι ἀναγκαζόμενοι, „sub necesitatea ce le vine de la ființă“, fie că se numesc Platon sau Descartes, Leibniz sau Kant, Hegel sau Nietzsche. Heidegger spune, ca un ecou la cuvintele lui Aristotel: „Cei ce permit să acționeze fără restricții directiva continuă care vine de la întrebarea ființei“¹.

Singura întrebare este: cutare sau cutare face parte dintre aceștia? Sau, în locul unei „vorbe esențiale“, ne aduce doar o „deșertăciune sonoră“ (Heidegger într-o conferință despre Hölderlin ținută în 1936)? De unde Nietzsche al lui Heidegger, care ni-l arată pe Nietzsche ca *non pluribus impar*, nu inegal cu câțiva alții. Este ceea ce se numește „lectura heideggeriană“ a lui Nietzsche. Îl putem într-adevăr citi pe Nietzsche și altfel: ca polemist de pildă, sau ca eseist, psiholog, estetic, pedagog, unorist și de ce nu, ca în *Istoria literaturii* a lui Lanson, „înapoiat și rătăcit“ (înapoiat față de Marx, rătăcit până în pragul nebuniei). Cine sunt eu? se întreba Nietzsche însuși și răspundea: „ceva ca o femelă de elefant“². În aceeași carte, *Ecce homo*, el mai spune: „Sunt o nuanță“³. Acest lucru pare contradictoriu. Este cu adevărat de notorietate publică faptul că Nietzsche nu încetează să contrazică. Heidegger nu a încercat niciodată să-l prindă pe Nietzsche, nici pe Leibniz, nici pe Aristotel, în flagrant delict de contradicție. Pretinsele contradicții, spune el adesea, sunt în realitate cercuri ce nu au totuși nimic vicios, cel mai dificil în filosofie fiind mai degrabă să intri în cerc decât să-l demaști ca pretins contradictoriu. Acesta este fondul dialogului său cu filosofii, în care nu are alt fir conducător decât micul poem al lui Antonio Machado: „Pentru a dialoga, pune mai întâi o întrebare/Apoi ascultă“⁴.

Tradus în limbajul său, aceasta înseamnă că „orice mare gândire traversează intactă mulțimea adversarilor săi, precum și pe cea a partizanilor săi“⁵. Sartre, dimpotrivă, spunea: calamitatea timpului nostru este că „marxismul s-a oprit“⁶ ca un orologiu prost întreținut. Sartre este, așadar, ceasornicarul marxismului. Astăzi ar trebui „să se oleoexistențializeze“ marxismul, adică să fie uns cu uleiul

¹ Kant et le *Problème de la métaphysique*, op. cit., p. 289.

² *Ecce homo*, „De ce scriu atât de bine“: *Așa grăit-a Zaratustra*, § 1.

³ *Ibid.*, p. 149.

⁴ Trad. fr. de Jean Beaufret. Cf. *Poésies*, trad. fr. S. Léger și B. Sesé, Paris, Gallimard, 1973, p. 272.

⁵ *Essais et Conférences*, op. cit., p. 123.

⁶ *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 25.

existențialismului. Sartre nu se întreabă nici o clipă dacă nu cumva el este cel ce a oprit gândirea la marxism. Dar în fond, gândește el, Alain avea perfectă dreptate când spunea : „nebulosul Nietzsche”¹.

Dar după Nietzsche? „Lectura heideggeriană (*sic*)” îl prezintă nu doar ca pe unul dintre filosofi, ci poate, ca pe ultimul dintre filosofi : „ultimul, în Germania, dintre căutătorii zeului”². Dar de ce zeu și nu Dumnezeu? Probabil pentru că „ceea ce e drept își schimbă forma”. Nu există niciodată același zeu, *Actus purus essendi* al sfântului Toma nu este „Activul suprem” al lui Leibniz, care la rândul său nu este mai mult Absolutul lui Hegel decât Dionysos al lui Nietzsche. Nietzsche a căutat Dumnezeul care are nevoie de ființă spre a fi cel ce este și care, prin urmare, nu e niciodată același. Cine e Dumnezeu? Întreabă Heidegger într-o conferință despre Hölderlin. Poate că nu suntem copii pentru această întrebare? Poate că e prematură? Să ne mulțumim cu : *Was ist Gott?* Hölderlin : „Unul dintre chipurile sale este totuși cerul, furtuna, mânia unui zeu, zeului îi e propriu să se dăruiască în bizar”³.

Heidegger aude poate în acest bizar vorbele strănii ale filosofiei, cele în fața cărora nu putem decât să ne mirăm, deși ele sunt luate de obicei ca fiind de la sine înțelese. De la origini, Dumnezeu n-a încetat să se arate sub chipuri strănii, de pildă cel al Dumnezeului substanță și cauză a sa la Descartes, cel al „Dumnezeului cu inima sensibilă” al lui Pascal.

PROBLEMA CUNOAȘTERII

Dacă esența cea mai intimă a ființei e viața ca voință de putere, cunoașterea este ea însăși o funcție a vieții și îi revine să se cunoască filosofic ca atare, adică în această relație esențială cu viața ca voință de putere. Ca funcție a vieții, cunoașterea este în temeiul ei *schätzen* (a aprecia). Dar cum să traducem atunci acest cuvânt al lui Zarathustra – tradus de altfel în franceză printr-un contrasens de doamna Bianquis : „*Das Schätzen selber ist, von allen geschätzen*”

¹ *Figiles de l'Esprit*, op. cit. cap. 37. „La justice intérieure”, la început.

² „Discours du rectorat”, mai 1933. Cf. *Œuvres politiques*, Paris, Gallimard, 1995, p. 103.

³ „Qu'est-ce que Dieu?”, în *Œuvres*, trad. fr. de Ph. Jacottet. Paris, Gallimard. „Bibl. de la Pléiade”, 1967, p. 887.

Dingen, der Schatz und Kleinod“?¹ „Aprecierea însăși este, dintre toate lucrurile *prețioase*, cea mai de *preț*, adică tezaurul“.

Dar ce înseamnă a aprecia? A avea în vedere orice lucru în același timp din perspectiva menținerii (*Erhaltung*) și a învățării (*Steigerung*) care este „însăși esența vieții“. Într-adevăr, viața nu vrea doar să se mențină, ci „urcând, să se depășească pe sine“.

Lucrurile sunt destul de clare dacă ne gândim la siguranța instinctului ca focar de evaluare. Sunt poate la fel de clare și în privința „omului superior“, adică a „omului mare“ care, de cealaltă parte a omului, este ca un ecou al animalului prin extraordinara siguranță a evaluărilor sale : „O violență organizatoare de prim rang, ca de exemplu Napoleon, trebuie să se afle în legătură cu specia umană pe care își propune s-o organizeze. Contează prea puțin dacă ea are sau nu sentimente nobile, pentru că îi este suficient să știe să aprecieze global ceea ce este puternic și cu adevărat determinant în masa de organizat“². În *Călătorul și umbra sa*, Nietzsche scrie deja : „A calcula și a măsura, a vedea multe lucruri, a le cântări reciproc, a le calcula în raportul lor și a trage din ele o concluzie, a alcătui din ele o sumă suficient de sigură, iată ce caracterizează marele om politic, marele căpitan, marele neguțător“³. Dar între animal și „omul superior“ care îi corespunde într-un anume fel, se află omul care privește de sus ceea ce e animal, revoltându-se în același timp împotriva excepției care este „omul superior“. Omului aflat în spațiul intermediar nu îi ajunge instinctul ca manifestare directă a voinței de putere : îi trebuie certitudini. Din punct de vedere istoric, astfel de certitudini i-au fost oferite de religie, apoi de filosofie, care este doar o religie rafinată (de unde : creștinism = „platonism pentru uzul poporului“) și în cele din urmă de știință. „Oh! știința!“ va spune Rimbaud⁴.

Dezvoltarea științei are totuși un aspect pozitiv. Ea este cea care a alungat religia de pe pozițiile sale dominante. „În Evul Mediu, scrie Nietzsche pe vremea *Nașterii tragediei*, teologia era cea care ținea în frâu științele“⁵. Vechea luptă a științei împotriva credinței a avut, așadar, și o latură bună. Ea a contribuit, la vremea ei, la eliberarea omului. Dar n-a contribuit decât făcând să treacă vechea idolatrie a certitudinii din filosofie în științe.

¹ *Zarathustra*, I, „Despre o mie și una de scopuri“

² *F.P.*, t. II, § 190, p. 275.

³ § 296.

⁴ *Une saison en enfer*, „Mauvais sang“, în *Oeuvres complètes*, op. cit., p. 95.

⁵ *Le livre du philosophe*, § 32. Paris, Aubier, 1969. p. 49.

De unde, tot pe vremea *Nașterii tragediei*: „Filosofiile și teologiile astăzi *abolite* continuă să acționeze în științe; dar când rădăcinile au murit, viața se mai menține un timp în ramuri. În special descoperirea elementului istoric și dezvoltarea sa și-a desfășurat forța mai întâi împotriva mitului teologic, apoi împotriva filosofiei înseși: iată unde își celebrează azi saturnaliile *cunoașterea absolută* (să înțelegem prin aceasta idolatria certitudinii), la fel ca în științele matematice ale naturii; iată unde cea mai neînsemnată achiziție e prețuită mai mult decât metafizica, valoarea fiind definită prin gradul de siguranță pe care ele îl oferă și nu prin caracterul ineluctabil al omului. Este încă doar vechea luptă medievală dintre credință (*Glauben*) și știință (*Wissen*)”¹.

Dar astăzi această veche luptă nu mai e suficientă. Ar trebui, poate – „Să fie aceasta sarcina mea?” se întreabă Nietzsche pe vremea *Științei voioase* – „să deșteptăm savanții” (în franceză, în text)². În urmă cu câțiva ani, Nietzsche se consacraseră mai degrabă combaterii lor, opunând știința artei. Dar puțin câte puțin lucrurile se nuanțează („Sunt o nuanță”, va spune Nietzsche în *Ecce homo*). A-i deștepta pe savanți nu înseamnă a le opune artiștii, ci mai degrabă „a considera știința din perspectiva artei și arta însăși din perspectiva vieții” (*Autocritica* din 1886, scrisă chiar cu ocazia reeditării *Nașterii tragediei*³). A-i deștepta pe savanți înseamnă a-i smulge din „saturnaliile cunoașterii absolute”, adică din idolatria certitudinii, care constituie vechiul fond teologic al științelor.

Către 1885–1886, adică tocmai pe vremea *Autocriticii*, Nietzsche scrie de asemenea: „S-ar putea crede că eludez problema *certitudinii*. Se întâmplă tocmai contrariul. Dar problema valorilor este mai fundamentală decât problema certitudinii, care nu e decât o problemă *dependentă*, o problemă de rangul doi”⁴. A-i deștepta pe savanți înseamnă deci a-i face să înțeleagă că certitudinea lor nu e decât o problemă de rangul doi, dependentă ea însăși de o problemă mai fundamentală care este, spune Nietzsche, problema valorilor, adică a aprecierii așa cum triumfă ea atât în instinctul animal cât și în instinctul omului superior. De unde: „A considera știința din perspectiva artei și arta însăși din perspectiva vieții”, știința însăși fiind ceea ce apare foarte îndepărtat

¹ *Ibid.*, § 40, p. 57 și *F.P.*, t. II, § 684, p. 203 (trad. modificată).

² *F.P.*, t. II, § 682, p. 203.

³ *La Naissance de la tragédie, op. cit.*, p. 129.

⁴ *F.P.*, t. II, § 596, p. 183.

în perspectiva unei perspective și nicidecum ceea ce pretinde să fie : cunoaștere absolută – Nietzsche va spune, în *Zarathustra* : „imaculata cunoaștere”¹. Nu o spune din întâmplare : ca fiu de pastor, el este cu adevărat îngrozit de inflația dogmatică pe care o reprezintă pentru el proclamarea la Roma a Imaculatei Concepțiuni.

Dar dacă evaluarea constituie fondul secret al cunoașterii însăși, fondul evaluării este, la rândul său, perspectivismul. A învăța să vedem lucrurile așa cum sunt înseamnă, spune Nietzsche, a învăța să le vedem „cu o sută de ochi deodată”, adică și altfel decât apar ele într-o anumită perspectivă, lucru considerat odios de către știință, ale cărei certitudini pretind a fixa totul. De unde, vorbele lui Nietzsche din vremea *Științei voioase* : „Filosofia mea : a smulge omul din aparență, cu orice risc! Și a rămâne fără teamă, chiar de-ar fi ca viața să se ducă prin însuși fondul ei”².

A smulge omul din aparență, dar în folosul cui? Al aparenței înseși. Traducerea franceză e aproape de neînțeles, căci totul se bazează pe minunata ambiguitate a cuvântului german *Schein*. Unul din sensurile lui *Schein* este aparență, dar *Sonnes Schein* nu înseamnă aparența soarelui, ci strălucirea soarelui. Tot așa, *Heiligeschein* și *Scheinheiligen* sunt două lucruri diferite : primul se referă la nimbul sfântului, al doilea la cel ce pare un sfânt fără să fie. În limba greacă, cuvântul *δόξα* este la fel de ambiguu. El exprimă pe de o parte ceva ce are aerul de a fi ceea ce nu este, dar și strălucirea a ceea ce este. De exemplu, în greaca sfântului Pavel, bărbatul este *δόξα θεοῦ*, *δόξα* lui Dumnezeu, iar femeia doar *δόξα ἀνθρώπου*, *δόξα* virilului. Dar înainte de sfântul Pavel, Gorgias apropiase minunat *a fi* (*εἶναι*) de *a părea* (*δοχεῖν*) : „Dar ființa este afonă dacă îi lipsește aparența, iar aparența e mută dacă îi lipsește ființa”³.

Deci, cum trebuie să-l înțelegem pe Nietzsche? A smulge omul din iluzie (care este certitudinea) pentru a-l deschide, în sfârșit, spre lumea iluziilor, adică spre lumea unde lucrurile nu încetează să sclipească în mii de feluri, iată care este, spune Nietzsche, nu iluzia iluzionistilor, ci iluzia „în sensul în care o înțeleg eu”.

¹ Partea a doua, „Despre imaculata cunoaștere”.

² *F.P.*, t. I, § 5, p. 32 și t. II, § 206, p. 279.

³ H. Diels, *Die Fragmen e der Vorsokratiker*, Weidmann, 1992, t. II, p. 306. Cf. și *Les Présocratiques*, ed. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, 1988, p. 1049.

S-ar putea ca pornind de la perspectivă ca fond a ceea ce sunt cu adevărat lucrurile să se lămurească, de asemenea, următoarea observație tardivă : „Secolul nostru al XIX-lea nu se caracterizează prin triumful științei, ci prin triumful *metodei științifice* asupra științei”¹. Leibniz spunea deja : „În loc de soluții la probleme, prefer să dau metode, deoarece metoda conține o infinitate de soluții posibile”². Descartes, de exemplu, rezolvase *metodic* problema lui Pappus făcând să-i corespundă o infinitate de soluții după cum numărul datelor se mărește cu regularitate de la trei la infinit. Descartes vede, așadar, problema în discuție cu „o sută de ochi deodată”. Fixării unei singure certitudini i se substituie irizarea infinită a valorilor, care sunt tot atâtea soluții. Cuvântul perspectivism este deja pregătit de Leibniz, pentru care orice substanță nu este decât, cum spune el, o „perspectivă” asupra întregului din care face parte. Dar perspectivismul monadelor rămâne dominat de prioritatea asupra oricărei monade finite a „monadei dominante”, care a reglat încă de la începutul lumii jocul perspectivelor unele în raport cu altele. La Nietzsche nu mai există „monadă dominantă”. Perspectivismul nu încetează să se irizeze la infinit. De unde : „Valorii a ceea ce rămâne veșnic identic cu sine să i se opună valoarea a ceea ce e mai scurt și mai trecător, fulgerul de aur seducător ce se aprinde pe pântecele acestui șarpe al cărui nume este viața”³.

Oare de acest perspectivism esențial al cunoașterii trebuie legat ceea ce a fost numit iraționalismul lui Nietzsche? Dar ce e iraționalismul? Se vorbește, de asemenea, de iraționalismul lui Heidegger (opus, bineînțeles, raționalismului lui Husserl). Iraționalismul, spune din când în când Heidegger, nu e decât un „avorton” al raționalismului, deoarece „vorbește deformat despre un fenomen pe care raționalismul nici nu îl percepe”⁴. Astfel, în viziunea lui Heidegger, privirea deformantă a iraționalismului a făcut totuși niște „servicii bizare” filosofiei. Exemplul evocat de Heidegger în această privință este raportul dintre Pascal și Descartes : „înțelegerea celor bune [...] depinde de inima care

¹ *V.P.*, t. II, § 293, p. 98.

² *P.S.*, VII, 25.

³ *V.P.*, t. II, § 513, p. 161.

⁴ *Ființă și Timp*, § 29, trad. rom., p. 138.

numește 'bine' ceea ce ea însăși iubește¹. Într-un mod mai general, ea numește bine sau rău „ceva ce mai întâi îi place sau o șochează fără a cunoaște rațiunea acestui lucru” și nu, așa cum credea ducele de Roannez, „prin una din acele rațiuni a cărei rațiune este găsită după aceea”², căci inima își are rațiunile ei, „ordinea”³ și „judecata” sa. Toate acestea sunt vizibil împotriva lui Descartes. Nietzsche : „Oricine împinge până la fund rațiocinitatea [*Vernunftlichkeit* : nuanță depreciativă] dă în același timp avânt forței opuse”⁴. Prin urmare, Descartes este cel ce îi dă avânt lui Pascal. Căci simpla *Vernunftlichkeit* este pierderea raportului cu lumea. Ea ne face doar să „gravităm în jurul” a ceva pe care ar trebui „să-l abordăm”. În *Reguli*, Descartes pretinde că face cu totul altceva decât „*subtilius nugari quam caeteri*”⁵, „a se deda la distracții mai subtile decât ceilalți”. Dimpotrivă, crede Pascal, el cedează „fascinației bagatelei”⁶ (*fascinatio nugacitatis*) distrându-ne cu niște *Meditații metafizice* care sunt o capodoperă de inutilitate și de incertitudine, având în vedere că ele ne fac doar să „gravităm în jurul” a ceva ce ne implică pe noi înșine. Această pretinsă muncă de șase zile „nu merită un ceas de osteneală”⁷.

Prin *calculus philosophiae cartesianae*, ar spune Leibniz, în a treia zi se stabilește în mod sigur „*de Deo, quod existat*” – atât „*ab excessu perfectionum quo, noster de Deo conceptus, alios superat*”, cât și „*ab existentiae necessitae requeritur ad cumulum perfectionis*”⁸ („pornind de la excesul de perfecțiuni prin care conceptul nostru de Dumnezeu le domină pe celelalte”, cât și „prin necesitatea existenței care este cerută pentru acumularea perfecțiunii”). Astfel își caracterizează Descartes însuși dovezile privitoare la existența lui Dumnezeu. Ei și? spune Pascal. Am avansat mai mult de o grămadă. Domnul Descartes cade aici în deșărtăciunea *deismului*

¹ *Cugetări*, ed. Brunschvicg, nr. 758.

² *Ibid.*, nr. 276.

³ *Ibid.*, nr. 283.

⁴ *V.P.*, t. II, § 269, p. 91.

⁵ *Regulae*, IV. A.T., X, 373.

⁶ *Cugetări*, ed. Brunschvicg, nr. 203.

⁷ *Ibid.*, nr. 79.

⁸ *Notae in programma*, A.T., VIII, 362–363, Alquié, III, pp. 812–813.

(cuvânt folosit de Pascal), care este „aproape tot atât de străin față de religia creștină ca ateismul”¹.

Important pentru inima mea nu e acest obiect al curiozității metafizice (care respiră *libido sciendi*), ci Dumnezeu în care se leagă „nodul condiției noastre”² de muritori și de la care pot sau nu aștepta mântuirea veșnică : „toate acțiunile și gândurile noastre trebuie s-o apuce pe drumuri atât de diferite”, după cum va exista sau nu speranța în binele etern, „încât e imposibil să întreprindem ceva cu sens și judecată numai rânduindu-l după adevărul acestui punct care trebuie să fie ultimul nostru obiect”³. Or, ce ne învață filosofia? Descartes precizează acest lucru adresându-se lui Mersenne : „Spun că putem cunoaște prin rațiunea naturală că Dumnezeu există, dar nu spun astfel că această cunoaștere merită prin sine și fără iertarea divină gloria supranaturală pe care o așteptăm în cer”⁴.

La ce mai e bună atunci rațiunea naturală? Ea ne oferă, spune Descartes, siguranța unei morale, și chiar a „celeia mai înalte și mai perfecte morale”. Dar, spune Pascal, la ce e bună morală? Sau, mai degrabă : „Moralei adevărate nu-i pasă de morală”⁵. Căci este vorba, înainte de toate, de un „interes uman”⁶, de o problemă pe care domnul Descartes ne învață s-o neglijăm. „Se poate gândi serios cineva la importanța acestei probleme fără a fi îngrozit de o purtare atât de extravagantă?”⁷ Adevărata întrebare nu este : *de Deo quod existat*, „despre Dumnezeu, cum că există” (ca *substantia infinita*), ci de *Deo utrum iratus sit an non?* = „Despre Dumnezeu, dacă este mâniș sau nu?”. Întrebarea, astfel pusă, tulbură inima : „Mă cuprinde spaima”, spune Pascal⁸. Și tocmai în inima acestei spaime simt prezența lui Dumnezeu. „Îl simt chiar intimidant și consolant în același timp”, și aceasta printr-un „sentiment interior nemijlocit”. Acest sentiment este trezit și dezvoltat în mine de meditația Scripturii și nu de filosofie. De unde : *Apologia religiei creștine*.

¹ *Cugelări*, ed. Brunshvicg, nr. 556.

² *Ibid.*, nr. 434.

³ *Ibid.*, nr. 195.

⁴ Scrisoare către Mersenne, martie 1642, Alquié, II, p. 924.

⁵ *Cugelări*, ed. Brunshvicg, nr. 4.

⁶ *Ibid.*, nr. 194.

⁷ *Ibid.*, nr. 195.

⁸ *Ibid.*, nr. 693.

Dar aici Pascal e cât se poate de tributar lui Descartes. El nu face decât să-l corecteze pe propriul său teren. Esențialul rămâne lumea imanenței, pe care Descartes o făcuse să se ivească spunând : *cogito ergo sum*. *Cogitare* implică multe lucruri și, chiar la capăt, spune Descartes : *sentire*. Ceea ce pentru Descartes venea la sfârșit, devine cel dintâi pentru Pascal. *Sentio ergo sum*, spune Pascal. Tot așa cum pentru Descartes nimic nu avea valoare decât relativ la *solum firmum* („solul sigur”) al lui *Cogito*, pentru Pascal nimic nu are valoare decât raportat la „farfuria întinsă și sigură” a sentimentului. Și-atunci se înfăptuiește minunea : „Dumnezeul lui Abraham, al lui Isaac și al lui Iacob”¹ devine brusc „Dumnezeul cu inima sensibilă”² – în sensul în care Descartes nu reținuse din el decât ceea ce putea, după spusele sale, *atingere cogitando*, să atingă prin gândire. Pascal nu reține din Dumnezeu decât ceea ce poate *atingere sentiendo*, atinge prin sentiment. Există tot atâția „nu... decât” de-o parte și de alta, în sensul în care bucata de ceară era pentru Descartes doar un astfel de „nu... decât”, un *nilhil aliud quam...* . Trebuie să-i vedem pe Descartes și pe Pascal nu opunându-se unul altuia în absolut, ci opunându-se numai în interiorul aceleiași cuști pe care nici unul nici celălalt n-o vede. Călătorul și umbra sa, va spune Nietzsche.

Astfel, raționalismul (Descartes) și iraționalismul (Pascal) nu se opun decât în interiorul aceleiași cuști. Iar acolo, iraționalismul face niște „servicii bizare” gândirii, lăsând să apară insuficiențele raționalismului însuși. Pascal „uitându-se cruciș” de la rațiune la inimă face posibilă de la mare distanță apariția a ceva cum este „Estetica transcendențială”. Pentru el, nu doar Dumnezeu, ci geometria însăși era în fondul ei o chestiune de inimă. De unde : „Inima simte că există trei dimensiuni în spațiu”³. Ea o simte printr-o rațiune proprie, pe care rațiunea nu o cunoaște. Nici Kant nu va spune altceva : dacă în ultimă instanță noțiunea de distanță spațială poate trece prin ceva aproape intelectual, nimic nu e mai puțin intelectual decât necesitatea ca această distanță să fie măsurată de la dreapta la stânga sau invers, de sus în jos sau invers, din față spre spate sau invers. Este aici, spune Kant, ceva *pur intuitiv* care, departe de a se lăsa prins în concepte, nu poate

¹ *Ibid.*, nr. 556.

² *Ibid.*, nr. 278.

³ *Ibid.*, nr. 282.

fi decât *in concreto cerni* (văzut în concret). Iată deci iraționalismul lui Pascal găsimu-și ieșirea, din nou rațională, în lărgirea kantiană a raționalismului însuși.

Pascal al lui Heidegger n-a fost la început Pascal însuși, ci acel „Pascal al Nordului”, cum se spunea prin 1930, și al cărui nume este Kierkegaard (traducerea daneză a lui Pascal). Între 1900 și 1914 sunt publicate în Germania traducerile din Kierkegaard, pe care Heidegger la citește cu pasiune câțiva ani mai târziu. Din această cauză, în *Sein und Zeit* se fac referiri la sfântul Augustin, Luther și Kierkegaard mai degrabă decât la Pascal. Ar fi posibil, spune atunci Heidegger, ca un sentiment cum ar fi cel al angoasei, pe care Kierkegaard îl opune atât de bine fricii (ceea ce Luther nu făcuse în pofida opoziției dintre *timor castus* și *timor servilis*¹) „să conțină în el mai multă rațiune” decât rațiunea raționalismului; acest lucru face parte din „serviciile bizare” aduse de așa-zisul iraționalism gândirii ce se caută pe sine. Însă Kierkegaard, la fel de fascinat ca și Pascal de creștinism, nu observă „decât între limite înguste” influența propriu-zis „ontologică” a propriilor sale descoperiri. El rămâne în esență la fel de tributar lui Hegel, precum Pascal lui Descartes. Pascal este : Descartes sunt eu, la fel cum Kierkegaard este : Hegel sunt eu. Acesta e motivul pentru care teza de doctorat susținută în 1841 de Kierkegaard la Copenhaga (în același an cu Marx, care își susținea la Iena teza despre Democrit și Epicur) tratează un subiect specific hegelian : *Conceptul de ironie*. Pentru Hegel, ironia era doar o porțiță de scăpare din subiectivism. Femininul, spunea el deja în *Fenomenologie* cu privire la *Antigona*, este „eterna ironie a comunității”² în măsura în care el caută să transforme în „posesiune privată” ceea ce aparține unui domeniu superior (Hegel ar fi mai degrabă de partea lui Creon). Doar în Franța *Antigona* lui Sofocle este interpretată pur și simplu ca apologia Antigonei. Hölderlin era mai nuanțat : cele două principii, spunea el, se opun cu o imparțialitate republicană³. Dar în sfârșit, în privința punctului sensibil care este interpretarea lumii grecești, Kierkegaard nu face decât să-l repete pe Hegel. Despre greci, numai de bine ; dar creștinismul este și mai bun. De aceea, Kierkegaard va lua

¹ *Sein und Zeit*, § 40. notă.

² Tract. fr. de J. Hippolyte, Paris, Aubier. 1947, t. II. p. 41.

³ *Remarques sur Oedipe, remarques sur Antigone, op. cit.*, p. 86.

conceptul de angoasă dintr-o interpretare a Genezei.angoasa e Adam în fața interdicției divine : „Nu mâncați fructele acestui pom“. Nu e nimic grecesc aici, spunea Kierkegaard care considera fără îndoială că în Grecia totul era permis. Grecia era lumea unde era interzis să interzici. Iar dacă Pindar spunea : μή, φίλα ψυχά, βίον ἄθνατον σπεῦδε¹, „Iubit suflete-al meu, după viață nemuritoare/Nu te grăbi cu râvnă!“, e vorba desigur de o greșeală.

Pretinsul iraționalism al lui Nietzsche recurge de la certitudinea în sens cartezian la un grad de *siguranță* mai mare decât certitudinea însăși, în sensul în care pentru Pascal „farfuria întinsă și sigură“ a sentimentului este mult mai sigură decât *solum firmum* al lui Cogito. Pentru Nietzsche aprecierea este mult mai sigură decât certitudinea care nu apare decât la distanță, în perspectiva unei perspective. Nietzsche îl apreciază mult pe Pascal : „Cărțile cele mai profunde și cele mai inepuizabile vor avea întotdeauna ceva din caracterul aforistic și spontan al *Cugetărilor* lui Pascal“². De aceea : „N-ar trebui să iertăm niciodată creștinismul pentru distrugerea unor oameni ca Pascal“³.

NIETZSCHE ȘI PROBLEMA SOCIALĂ

Se vorbește despre *individualismul* lui Nietzsche. E ceva la fel de aproximativ ca atunci când se vorbește despre iraționalismul său. Într-adevăr, ceea ce contează pentru el nu este *individul*, ci *tipul*. Scopul fiind de a centra sau, cum spune el, de „a concentra“ (a da un centru pentru...) omul spre a putea exercita „cea mai mare măsură de putere asupra lucrurilor“⁴. O astfel de concentrare e mult mai puțin individualistă decât tipică. Or, aceasta presupune apariția în omenire a două *tipuri* complementare. Primul tip este deja cunoscut sau aproape cunoscut. El rezultă din nivelarea omului prin adaptarea sa la o muncă din ce în ce mai specializată. Astfel se dezvoltă de la un capăt la altul al Europei o „nouă și sublimă metamorfoză a sclaviei“⁵ prin transformarea imensei majorități a oamenilor într-un „furnicar“ harnic. Socialiștii tratează

¹ „Pythianica a treia“, trad. rom. cit., p. 19.

² *F.P.*, t.I, § 55, p. 47.

³ *Ibid.*, § 406, p. 185

⁴ *Ibid.*, § 12, p. 33–34.

⁵ *Ibid.*, § 303, p. 303–304.

cu optimism acest fenomen, „ca și cum toți, putând profita de el, totul s-ar produce în mod necesar în folosul tuturor”. S-ar putea, dimpotrivă, ca o astfel de gregarizare a omului să se soldeze cu o „pierdere globală”¹.

Dar atunci, dacă socialismul nu este decât un optimism, – „o minciună frumoasă, o înșelătorie pioasă”, ar spune Valéry – cum se poate recicla omenirea? O singură soluție : prin crearea unui *contratip* pentru tipul ce nu încetează să se dezvolte sub ochii noștri. Iată ceva ce ar da în sfârșit noilor sclavi noii stăpâni de care au nevoie pentru ca sclavia să fie în cele din urmă „justificată”. De unde : „Sarcina constă în a forma o castă dominantă care să reunească sufletele cele mai vaste, o castă capabilă de îndatoririle cele mai diverse ale guvernării Pământului, a centraliza într-o singură natură toate aptitudinile până în prezent izolate”².

„Dominatorii” n-ar fi totuși doar niște „ofițeri” pentru soldații simpli care sunt astăzi „oamenii de turmă”. Căci în „ierarhie” ofițerii, fie chiar și prinți, fac parte ei înșiși dintre „instrumente”. Ei nu sunt încă „marii virtuozii ai vieții”³. Încă și mai îndepărtați și mai secreți decât „animalele șefi”⁴ (*Führer Tiere*), adică „conducătorii turmei”⁵ sunt cei al căror destin este de a fi „scopul ultim pentru care turma se află aici”⁶. Ei sunt mai puțin șefii cât „solitarii”, și anume „noii filosofi”, „artiștii secreți” a căror unică preocupare este : „a simți (a evalua) până unde se poate înălța omul”⁷ : „Dincolo de conducători, eliberați de toate legăturile, trăiesc oamenii superiori, iar cei ce conduc nu le servesc decât drept instrumente”⁸. Sau : „Două tendințe : prima produce 'ultimul om', tendința mea produce supraomul. Scopul nu este nicidecum de a face din cel al doilea stăpânul primului ; cele două specii vor trebui să trăiască una lângă alta, despărțite la limita posibilului : una asemenea zeilor lui Epicur, fără a se preocupa de cealaltă”⁹.

Deci, creare a omului ideal, nu ca stăpân, ci ca un *contratip* al „sclavului ideal”¹⁰, coborârea unuia fiind compensată de înălțarea

¹ *Ibid.*, t. II, § 477, p. 350.

² *Ibid.*, § 305, p. 304.

³ *Ibid.*, § 698, p. 207.

⁴ *Ibid.*, § 85, p. 249.

⁵ *Ibid.*, § 727, p. 215.

⁶ Referința nu a fost găsită.

⁷ *V.P.*, t. II, § 166, p. 269.

⁸ *Ibid.*, § 599, p. 383.

⁹ *Ibid.*, § 194, p. 277.

¹⁰ *Ibid.*, § 732 și 733, p. 216 și 217.

celuilalt într-un echilibru ce urmează să vină. Nietzsche mai spune, pe vremea *Științei voioase* : „Ierarhia realizată într-un sistem de dominare a Pământului ; în ultimă instanță se ivesc stăpânii Pământului, noua castă dominantă. Țâșnind ici și colo din ei, ca un zeu pe de-a-ntregul epicurean, supraomul, cel ce va transforma existența : Cezar cu sufletul lui Hristos”¹. Cezar evocă voința de putere, iar Hristos semnifică abolirea totală a „spiritului de resentiment”. De aceea, în *Zarathustra*, metamorfoza e triplă : mai întâi balaurul (tu trebuie!), apoi leul (eu vreau), dar leul trebuie să devină la rândul său copil, Cezar să se învâluie în sufletul lui Hristos. Nu mai este „eu vreau” ci, în sfârșit, „eu sunt”².

Din acest moment, supraoamenii sunt oamenii unui astfel de „eu sunt”. În consecință, nu există nici un raport între supraomul în sensul lui Nietzsche și conducătorul de oameni, supraomul. Cine este, deci, supraomul? Răspuns : nimeni. De unde subtitlul lui *Zarathustra* : „O carte pentru toți și nici unul”. Supraoamenii constituie, într-un anume sens, o „confrerie”, confreria celor ce ies din „școala de război a sufletului”³. Dar membrii acestei „confrerii” nu sunt doar niște necunoscuți pentru toți ceilalți oameni, ei sunt necunoscuți și unii pentru alții. Cel mult se recunosc între ei în mod misterios dacă li se întâmplă să se întâlnească precum zeii greci în *Odiseea*, unde Calypso îl identifică imediat pe Hermes, „căci ei se recunosc, deși sălășluiesc la extremitățile cele mai opuse ale lumii”.

Ce face, așadar, supraomul dacă nu exercită nici o autoritate? El „educă”. Marele educator este întotdeauna „secret”. Educând, el inspiră fără ca nimeni să știe de unde îi vine de fapt inspirația : „În loc de filosofii, în loc de opere de artă vor fi oameni ideali care, la fiecare cinci ani, vor extrage din ei înșiși un nou ideal”⁴. De aceea astăzi toată lumea e de acord asupra unui punct : marile planuri sunt, în principal, planurile cincinale. Ideea de plan cincinal este un ecou ciudat al unei vorbe a lui Nietzsche de pe vremea *Științei voioase*.

Este deci Nietzsche ostil socialismului? Nu tocmai. El nu demască decât fațada de eudemonism social”⁵ sub care se

¹ *Ibid.*, § 681, p. 203.

² *Zarathustra*, I. „Despre cele trei metamorfoze” și *V.P.*, II, § 439, p. 335.

³ *V.P.*, t. II, § 46, p. 239.

⁴ *Ibid.*, § 562, p. 375.

⁵ *Ibid.*, § 321, p. 307.

adăpostește socialismul și care îi servește drept alibi. Dar în privința fondului, nu există nimic mai bun : „Socialismul modern se străduiește să creeze o formă de iezuitism secularizat : toți să nu fie decât instrumente. Bineînțeles că nu a descoperit până acum de ce-ul lucrului”¹. Într-adevăr, socialismul propune, pe baza aproprierii colective a mijloacelor de producție, un voluntariat al muncii cu mult superior din punct de vedere militar mobilizării capitaliste pe bază de salariat. Dacă salariatul este deja bun, voluntariatul e cu mult mai bun. El este cu adevărat, cum spunea Marx, „forma absolută pentru dezvoltarea forțelor de producție”². Adică, ar spune Nietzsche, pentru dominarea Pământului. Originalitatea lui Nietzsche constă poate în faptul de a fi înțeles că socialismul nu este el însuși decât o fațadă pentru instaurarea unui *totalitarism* mult mai esențial, acela, va spune Ernst Jünger, al „mobilizării totale a omului în figura muncitorului”.

De aceea Heidegger, în loc să-l respingă pe Nietzsche în favoarea lui Marx, așa cum a făcut Lukács, și să neglijeze cartea foarte aparte a lui Ernst Jünger *Der Arbeiter* (1932), făcând din ea expresia unui „mit belicos și agresiv”, se dedică, prin prisma lui Nietzsche, meditației asupra cărții lui Jünger căreia îi face o singură obiecție : de a fi considerat ca de la sine înțeleasă metafizica lui Nietzsche în loc de a face din ea o întrebare³.

Iar dacă „pasărea profet”⁴ spune foarte bine ceea ce vine (*was kommt*), cu Heidegger întrebarea se relansează în felul următor : dar de unde vine ceea ce vine și este așa cum vine? Această întrebare este pusă într-o conferință cu titlul : „Întrebare privitoare la tehnică”, deoarece s-ar putea ca tocmai aici să se afle secretul a ceea ce Marx și Nietzsche sunt de acord să numească : dominarea Pământului de către om. Răspuns : „Cântecul e intonat la mare depărtare”. Nu așa cum crede Nietzsche, pentru că voința de putere e deja subiacentă oricărei gândiri, ci pentru că apariția voinței de putere ca „esența cea mai intimă a ființei” nu este ea însăși decât capătul unei lungi istorii în care ceea ce devine decisiv rămâne multă vreme ascuns. De la apariția filosofiei până la dominația tehnică a omului voinței de putere asupra Pământului

¹ *Ibid.*, t. I, § 443, p. 199.

² *Das Kapital*, III, cap. 15, secțiunea 4, *op. cit.*, p. 274.

³ *Zur Seinsfrage*, în *Questions I și II*, *op. cit.*, p. 206.

⁴ *V. P.*, t. I, § 22, p. 35.

este poate un drum lung, nu dialectic, ci mult mai secret decât au crezut Hegel și Marx, mai secret chiar decât „istoria secretă”¹ (*historia abscondita*) spune Nietzsche, pentru care, spune tot el : „sensul istoric nu se află decât la începuturile sale”². Poate că pentru a înțelege ceva din această istorie trebuie pus în discuție ceea ce Nietzsche numește „sensul istoric”, și anume natura istoriei, dacă ea nu trebuie să fie pur și recuperarea trecutului, ci, în mod mai esențial, ceea ce Nietzsche vroia ca ea să fie : „înțelegere a prezentului”. Dacă Nietzsche n-a mers atât de departe, poate că nu sunase încă ceasul pentru a pune în discuție însăși natura timpului, care este dimensiunea istoriei. Nietzsche însuși nu a depășit interpretarea aristotelică a timpului ca ivire a ființei dintr-un prezent de care „se desprind” două neființe, cea a trecutului și cea a viitorului. Nietzsche opune acestei interpretări *liniare* a timpului interpretarea sa *ciclică*, aceasta din urmă nefiindu-i nici ea străină lui Aristotel. Dar fie că e liniar sau ciclic, timpul aristotelic, ieșit el însuși din platonism, nu e decât o imagine a eternului, care este ultimul cuvânt al timpului. Această imagine e cea care i se impune lui Nietzsche când gândește „culmea meditației” ca eternă reîntoarcere a identicului. Iată, spune el, „solstițiul” gândirii, și totuși nimeni nu a presimțit mai bine ca Nietzsche o natură a timpului mai secretă decât cea despre care tratează : „A fecunda trecutul deschizând viitorul, acesta să fie pentru mine sensul prezentului”³. Nietzsche scrie aceste rânduri pe vremea *Științei voioase* (carte cu siguranță esențială, în care e formulată pentru prima oară această reîntoarcere eternă a identicului)⁴ ce va fi nu peste mult timp non-spusul din *Zarathustra*). Dar răspunsul dat la întrebarea lui Nietzsche, sensul demersului său care, cu zece ani în urmă (cf. *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*) îl ducea deja spre recucerirea gândirii presocratice, se poate oare împăca cu doctrina eternei reîntoarceri a identicului? Parmenide prezent este oare Parmenide așa cum a fost el de o infinitate de ori și așa cum va fi din nou de o infinitate de ori? Aceasta e întrebarea la care răspunde Heidegger sau mai degrabă căreia îi corespunde fără a ști prea bine unde se află atunci când scrie *Sein und Zeit*, această carte, spune el, al cărei

¹ *Știința voioasă*, § 34.

² *V.P.*, t. II, § 619, p. 386.

³ *Ibid.*, § 367, p. 114.

⁴ § 341.

„principal defect este că am vrut mult prea repede să merg mult prea departe“¹. Poate că experiența autentică a timpului nu constă, așa cum vroia Nietzsche, în a „se logodi cu ciclul ciclurilor“², ci în a înțelege în sfârșit ceva din „revenirea a ceea ce a fost“, ceea ce a fost nefiind ce lăsăm în urma noastră ca pe ceva împlinit, ci viitorul anterior a ceea ce nu suntem încă. Când scrie că adevăratul sens al prezentului e păstrat la încrucișarea dintre trecut și viitor, Heidegger gândește cu totul altceva decât eterna reîntoarcere a identicului care nu este, poate, la Nietzsche, decât ultimul vestigiu al gândirii specific grecești privitoare la timp.

¹ *Entretien entre un Japonais et un questionnant, în Acheminement vers la Parole*, Paris, Gallimard, „Tel“, p. 93.

² *V.P.*, t. I, § 51, p. 216.

LISTA EDIȚIILOR ROMÂNEȘTI CITATE

ARISTOTEL

- Despre suflet*, trad. de N. I. Ștefănescu, București, Editura Științifică, 1969
Etica Nicomahică, trad. de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988
Fizica, trad. de N. I. Barbu, Iași, Editura Moldova, 1995
Metafizica, trad. de Ștefan Bezdechi, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965

HERACLIT

- Fragmente*, trad. de A. Piatkovski și Ion Banu, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979

PLATON

- Cratylus*, trad. de Simina Noica, în *Opere*, II I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978
Gorgias, trad. de Al. Cizek, în *Opere*, I, București, Editura Științifică, 1974
Phaidon, trad. de Petru Creția, în *Opere*, IV, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983
Philebos, trad. de Andrei Cornea, în *Opere*, VII, București, Editura Științifică, 1993
Scrisoarea VII, trad. de C. Noica în *Dialoguri*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1968
Sofistul, trad. de C. Noica, în *Opere*, VI, București Editura Științifică și Enciclopedică, 1989
Theaitetos, trad. de Marian Ciucă, în *Opere VI*, v. *supra*. ...
Timaios, trad. de Cătălin Partenie, în *Opere*, VII, București, Editura Științifică, 1992

*
* *
*

DESCARTES

Discurs asupra metodei, trad. de Cr. Totoescu, București, Editura Științifică, 1957

Meditații despre filosofia primă, trad. de C. Noica, în *Două tratate filosofice*, București, Editura Humanitas, 1992

Reguli de îndrumare a minții, trad. de C. Noica, în *Două tratate...*, ed. cit.

LEIBNIZ

Monadologia, trad. de Constantin Floru, București, Ed. Humanitas, 1994

PASCAL

Cugetări, texte alese, trad. de Ion Alexandru Badea, București, Ed. Univers, colecția „Eseuri”, 1978

SPINOZA

Etica, trad. de Al. Posescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, „Clasicii filosofiei universale”, 1981

*

* *

HEGEL

Enciclopedia științelor filosofice, partea I, *Logica*, trad. de D. D. Roșca și colectiv, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1962

Fenomenologia spiritului, trad. de Virgil Bogdan, București, Editura IRI, 1995

Prelegeri de filosofie a istoriei, trad. de P. Drăghici și R. Stoichiță, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968

Știința logicii, trad. de D. D. Roșca, București, Editura Academiei, 1966

Ce este metafizica?, tragl. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, în *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988

Despre esența adevărului, în *Repere...*, ecl. cit.

Ființă și Timp, trad. de Dorin Tilinca, București, Editura Jurnalul literar, 1994

Principiul identității, trad. de Dan-Ovidiu Totoescu, București, Editura Crater, 1991

Scrisoare despre umanism, în *Repere...*, ed. cit.

HUSSERL

Criza umanității europene și filosofia, tragl. de Al. Boboc, în *Scrieri filosofice alese*, București, Editura Academiei Române, 1993

Meditații carteziene, trad. de Aurelian Crăiuțu, București, Editura Humanitas, 1994

KANT

Critica facultății de judecare, trad. de Vasile Dem. Zamfirescu și Al. Surdu, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981

Critica rațiunii practice, trad. de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1972

Critica rațiunii pure, trad. de N. Bagdasar și E. Moisiuc, București, Editura Științifică, 1969

Prolegomene, trad. de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, București, Editura ALL, CEU Press, 1996

NIETZSCHE

Amurgul idolilor, trad. de Alexandru Șahighian, București, Editura Humanitas, 1994

Așa grăit-a Zarathustra, trad. de Ștefan Aug. Doinaș, București, Editura Humanitas, 1997

Genealogia moralei, trad. Liana Micescu, București, Editura Humanitas, 1994

Știința voioasă, trad. de Liana Micescu, București, Editura Humanitas, 1994

CUPRINS

<i>Partea a treia</i>	
IDEALISMUL GERMAN ȘI FILOSOFIA CONTEMPORANĂ.....	5
Capitolul 1	
FILOSOFIA CRITICĂ A LUI KANT	7
REVIRIMENTELE (<i>UMKIPPUNGEN</i>) LUI KANT	9
Climatul filosofic	9
Punctul de plecare : Wolff	10
Kant discipol al lui Wolff	11
Revirimentul din 1763	13
Al doilea reviriment după 1766	19
Argumentația lui Kant în <i>Disertația din 1770</i> și în „ <i>Estetica transcenden-</i> <i>tentală</i> ”	22
<i>CRITICA RAȚIUNII PURE</i> („LOGICA TRANSCENDENTALĂ”) ...	32
Noțiunea de judecată	33
INTELECTUALIȘTI ȘI GESTALTIȘTI	33
KANT	34
Logică formală și logică transcendențială	35
LOGICĂ FORMALĂ	35
LOGICĂ TRANSCENDENTALĂ	37
LOGICĂ TRANSCENDENTALĂ ȘI ONTOLOGIE	39
„Analitica transcendențială”	40
ANALITICA CONCEPTELOR	40
Inventar	40
Deducția transcendențială	42
Apercepția transcendențială	44
Cele două ediții ale Criticii (1781 și 1787)	46
ANALITICA PRINCIPIILOR	49
Schematismul conceptelor pure ale intelectului	51
Sistemul principiilor	53
Principii matematice	53
Principii dinamice	54

„Dialectica transcendențială“	56
PARALOGISMELE RAȚIUNII PURE	57
ANTINOMIILE	58
Antinomiile matematice	58
Antinomiile dinamice	58
IDEALUL RAȚIUNII PURE	59
MORALA LA KANT	62
Moralele naturii (hedonism și utilitarism)	63
HEDONISMUL PUR	63
UTILITARISMUL : BENTHAM ȘI MILL	64
Moralele perfecțiunii	65
Punctul de vedere al lui Kant	65
OBSERVAȚII	69
<i>CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE</i>	71
Prima temă : finalitatea	71
A doua temă : sentimentul	72
A treia temă : judecata	73
Concluzie	78
Capitolul 2	
KANT, <i>CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE</i>	81
INTRODUCERE GENERALĂ	81
SITUAREA FAȚĂ DE <i>CRITICA RAȚIUNII PURE</i>	81
Ideea de orizont și de a sta-cu-fața-la-ceva	81
Ideea de afecțiune	87
De la <i>Critica rațiunii pure</i> la <i>Critica facultății de judecare</i>	90
NOTĂ ASUPRA PLATONISMULUI	91
Definiție generală posibilă	91
Grade de platonism și filosofie	92
SITUAREA FAȚĂ DE <i>CRITICA RAȚIUNII PRACTICE</i>	93
Kant și problema sentimentului	95
ÎN PLANUL CUNOAȘTERII	95
ÎN PLANUL PRACTICII	95
ÎN PLAN ESTETIC	96
Kant și problema finalității	97
Teleologie și sentiment	99

RAPORTURILE DINTRE TELEOLOGIE ȘI SENTIMENT ÎN GENERAL	99
Finalitatea	99
Contingența	99
RAPORTURILE DINTRE TELEOLOGIE ȘI SENTIMENTELE DE PLĂCERE ȘI DE NEPLĂCERE (<i>LUST UND UNLUST</i>)	101
SPRE O CRITICĂ A FACULTĂȚII DE JUDECARE	102
Evoluția noțiunii de judecată	102
CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE	107
Diviziunile <i>Criticii facultății de judecare</i>	107
PRIMA PARTE : „CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE ES- TETICE“	108
„Analitica facultății estetice de apreciere“	108
SEMNIFICAȚIE GENERALĂ	108
CONCEPTUL DE FORMĂ	113
ANALITICA FRUMOSULUI	117
Primul moment : punctul de vedere al calității	117
Al doilea moment : punctul de vedere al cantității	120
Al treilea moment : punctul de vedere al relației	121
Al patrulea moment : punctul de vedere al modalității	122
ANALITICA SUBLIMULUI	123
Deduția judecăților estetice pure	129
OBSERVAȚII	133
ARTĂ ȘI NATURĂ	133
ARTĂ ȘI MORALITATE	135
„Dialectica judecății estetice“ (§ 55, 56 și 57)	138
PARTEA A DOUA : „CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE TELEOLOGICE“	141
„Analitica facultății de judecare teleologice“	141
FINALITATEA OBIECTIVĂ FORMALĂ	141
FINALITATEA OBIECTIVĂ MATERIALĂ	142
COMPLEMENT ASUPRA IDEII DE FINALITATE FORMALĂ (§ 62)	143
„Dialectica facultății de judecare teleologice“	147
KANT ȘI FILOSOFIA BIOLOGICĂ A TIMPULUI SĂU	147
KANT ȘI ȘTIINȚA BIOLOGICĂ A TIMPULUI SĂU	154
OBSERVAȚII ȘI CONCLUZIE	162

Capitolul 3	
DESPRE LOGICA LUI HEGEL	167
FENOMENOLOGIA SPIRITULUI ȘI ȘTIINȚA LOGICII	167
Adevăr, substanță și subiect	168
Finitul și infinitul	170
Noțiunea de <i>Aufhebung</i>	172
LOGICA LUI HEGEL	174
„Logica ființei“	175
FIINȚA	175
CALITATEA	176
CANTITATEA	178
„Logica ființei“ și <i>Critica rațiunii pure</i> (axiomele intuiției și anticipațiile percepției)	180
CE ESTE <i>CRITICA RAȚIUNII PURE</i> ?	180
AXIOMELE INTUIȚIEI ȘI ANTICIPĂȚIILE PERCEPȚIEI	186
„Logica esenței“ și <i>Critica rațiunii pure</i>	189
ANALOGIILE EXPERIENȚEI	189
POSTULATELE GÂNDIRII EMPIRICE ÎN GENERE	193
„Logica esenței“	203
REFLECTAREA	204
IDENTITATE ȘI DIFERENȚĂ	206
TEMEIUL	207
„Logica conceptului“	208
STUDIUL CONCEPTULUI „CA ATARE“	209
OBIECTIVITATEA	212
IDEEA	216
Capitolul 4	
FILOSOFIA LUI NIETZSCHE	219
PROBLEMA LUI NIETZSCHE	219
SUPRAOMUL	224
VALOAREA	227
FIINȚA ȘI VIAȚA	232
VIAȚA ȘI VOINȚA DE PUTERE	237
Pretinsul „biologism“ al lui Nietzsche	241
Două observații	263
ETERNA REÎNTOARCERE	266
Enunțarea doctrinei eternei reîntoarceri în <i>Zarathustra</i>	278

Eterna reîntoarcere și voința de putere	279
ETERNA REÎNTOARCERE, VOINȚA DE PUTERE ȘI SUPRA- OMUL	283
GÂNDIREA LUI NIETZSCHE ȘI IDEEA DE VALOARE	285
Nietzsche și Descartes	312
Nietzsche și Platon	314
Concluzie	320
Capitolul 5	
IDEEA DE FENOMENOLOGIE LA HUSSERL	321
EIDETICA	322
TRĂITUL : CONȘTIINȚA ȘI LUCRUL A CĂRUI CONȘTIINȚĂ ESTE	322
ȘTIINȚELE FAPTELOR ȘI ȘTIINȚELE EIDETICE	325
INTUIȚIA CATEGORIALĂ	327
CONȘTIINȚA CA FLUX ȘI CA INTENȚIONALITATE	330
REDUCȚIA FENOMENOLOGICĂ ȘI ÎNDOIALA CARTEZIANĂ „GEOMETRIA TRĂITULUI“	332
Componente	335
COMPONENTE HYLETICE	336
COMPONENTE NOETICE	336
Corelatele noematice	337
OBSERVAȚII	338
Prima observație : proiectul unei „egologii pure“	343
NOTĂ ASUPRA ANALIZEI HUSSERLIENE A TIMPULUI ÎN LECTIILE DIN 1905	343
A doua observație : geometria și genealogia trăitului	344
A treia observație : Husserl și Heidegger	346
Capitolul 6	
CE ESTE SEIN UND ZEIT?	349
ANEXA I	351
LIBERTATE ȘI AUTONOMIE LA KANT	365
ANEXA II	365
EXTRAS DINTR-UN CURS DESPRE NIETZSCHE	374
„DUMNEZEU A MURIT“	374
PROBLEMA CUNOAȘTERII	374
NIETZSCHE ȘI PROBLEMA SOCIALĂ	380
Lista edițiilor românești citate	389
	395

ISBN 973-9244-55-6
ISBN 973-9244-57-2 (vol. II)

Redactor : **CLAUDIU T. ARIEȘAN**

Bun de tipar : 27.04.1999
Apărut : 1999
Coli de tipar : 21,5

Tiparul executat sub c-da nr. 46/1999
la Imprimeria de Vest – Oradea,
str. Mareșal Ion Antonescu, nr. 105,
România.

